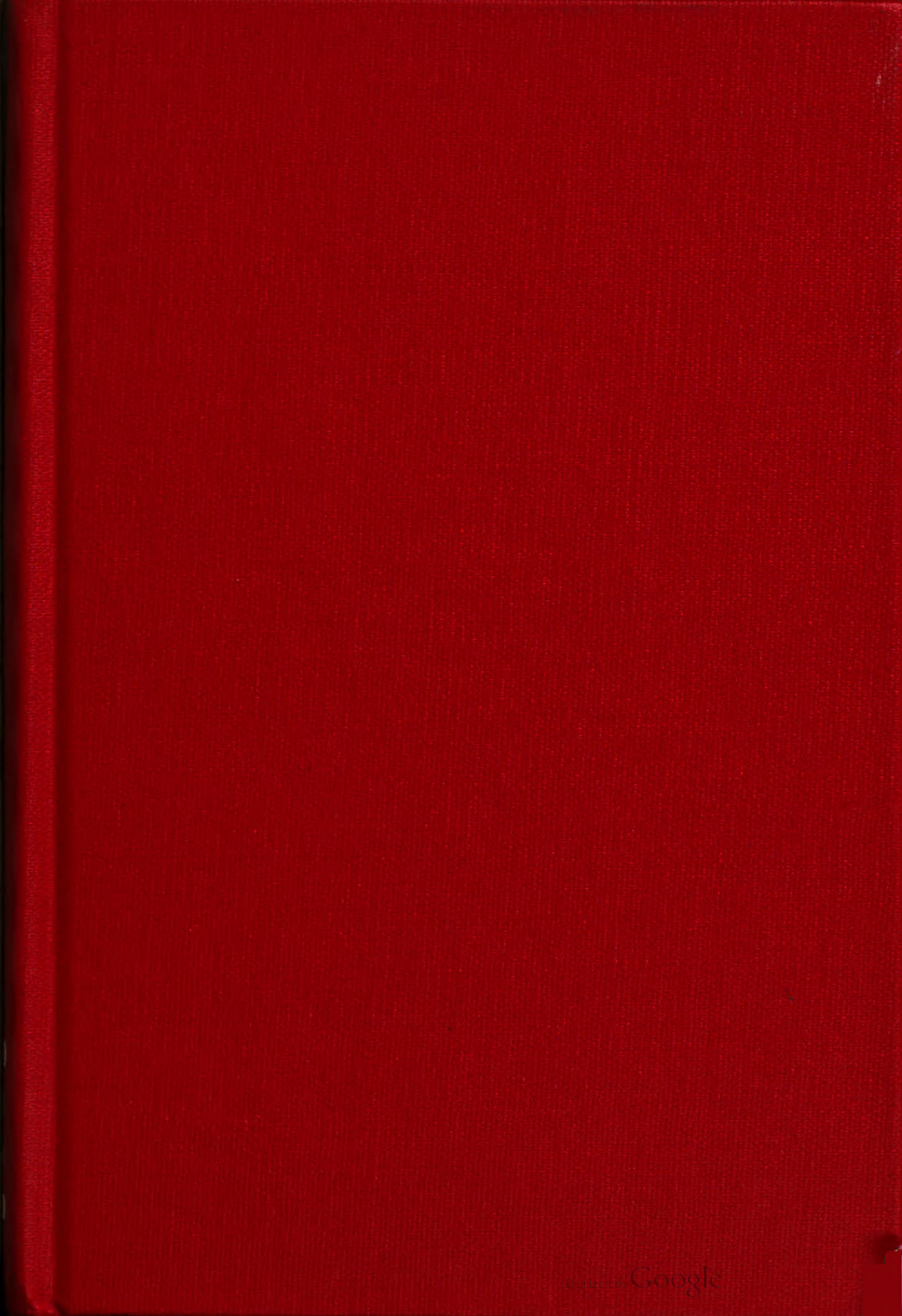


DATE DUE

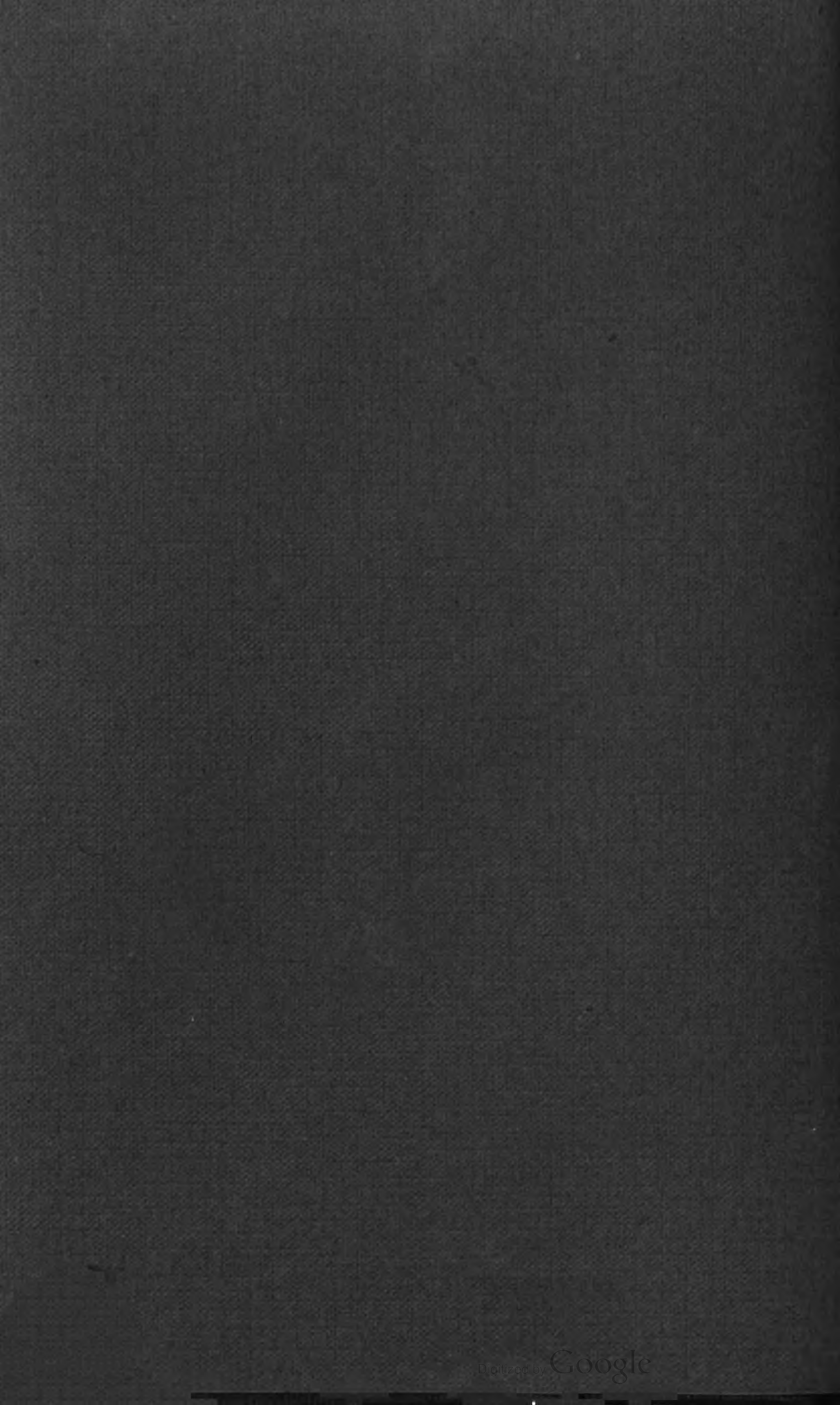
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

Neuntes Jahrbuch

der

Schopenhauer-Gesellschaft

1920





Paul Deussen

NEUNTES JAHRBUCH
DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

ZUR ERINNERUNG AN
PAUL DEUSSEN

FÜR DAS JAHR 1920



CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG
· · · · · · · · · HEIDELBERG · · · · · · · · ·

REDIGIERT VON

DR. FRANZ MOCKRAUER

GENERALSEKRETÄR DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

VORWORT

Der Sinn und Zweck dieses Erinnerungsjahrbuchs bedarf keiner Erläuterung. Nachdem wir Deussen verloren, muß das erste Jahrbuch, das nach seinem Ableben erscheint, seinem Namen zugeeignet sein.

Nach mehrfachen durch die Übergangsverhältnisse bedingten Verzögerungen endlich erscheinend, schließt es eine Epoche im Leben der Schopenhauer-Gesellschaft ab, auf die es einen Rückblick wirft, eröffnet aber gleichzeitig einen neuen Abschnitt. Wir haben es Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg anvertraut, und dieser Verlag ist uns eine Bürgschaft dafür, daß die Jahrbücher aus ihrer langen unverdienten Verborgenheit in die volle Öffentlichkeit treten und, den Bestrebungen unsrer Gesellschaft dienend, sich zum wirksamen Faktor im geistigen Leben der Kulturwelt entwickeln sollen.

Was wir bringen, ist mannigfaltig und soll es sein. Es kann nicht jedem alles gefallen; aber nach Goethe ist es der Widerspruch, der uns produktiv macht. Mögen Anregung und Opposition zu wahrhaft fruchtbarer und positiver Kritik, d. h. zu gründlicher wissenschaftlicher Bearbeitung der Probleme führen, wodurch wir geeignete Beiträge für das Jahrbuch gewinnen.

Über das bereits im Druck befindliche X. Jahrbuch 1921 und seinen Inhalt findet der Leser Näheres am Ende des Bandes.

Dezember 1920.

Im Auftrage der Wissenschaftlichen Leitung

FRANZ MOCKRAUER.



Am 6. Juli 1919 ist der hochverehrte Begründer und Vorsitzende der Schopenhauer-Gesellschaft, der Geheime Regierungsrat

DR. PAUL DEUSSEN

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Kiel,

im Alter von 74 Jahren nach einem Leben fruchtbringender Arbeit von uns genommen worden.

Die Botschaft des schmerzlichen Verlustes traf seine Freunde unerwartet, die noch ein Jahr vorher Zeugen der körperlichen und geistigen Rüstigkeit des unermüdlichen Mannes sein durften. Erst etwa vierzehn Tage vor seinem Tode zeigten sich bei ihm, der niemals krank, niemals untätig sein wollte, Erscheinungen, die auf ein so schweres inneres Leiden hindeuteten, daß Hilfe nicht mehr gebracht werden konnte. Ohne Ahnung seines unheilbaren Zustandes setzte der Nimmermüde seine rastlose Tätigkeit in treuester Pflichterfüllung fort. Die letzten Vorlesungen des Schwerkranken, die er unter Aufbietung aller Willenskraft vor einer teilnehmenden und angesichts dieses Heroismus der Pflicht begeisterten Hörerschar bis zwei Tage vor seinem Ableben durchführte, wurden für seine Zuhörer zu einem unvergeßlichen Erlebnis. In der letzten Vorlesung brach der Gelehrte zusammen. Am folgenden Tage traten Bewußtseinstrübung und allmählich tiefer Schlaf ein, aus dem er nicht mehr erwachen sollte.

Was der Verewigte als Mensch gewesen ist, was er als Philosoph und Gelehrter geleistet hat, das kann nur in besonderen Ausführungen dargelegt werden. Hier aber sei dem Danke, den wir ihm schulden, Ausdruck gegeben, indem wir der hervorragenden Verdienste gedenken, die er sich um das Verständnis, die Verbreitung und rechte Würdigung der Philosophie Arthur Schopenhauers erworben hat: durch seine Werke, seine Lehrtätigkeit, seine Schopenhauer-Ausgabe und die Gründung unserer Gesellschaft. Deren Vorsitzender und Führer im eminenten Sinne ist er bis zu seinem Ende gewesen, ein Mann von Kopf und Herz, unser aller verehrter Freund. Sein Erbe wollen wir hüten und nutzen, sein Andenken vor Undank und Vergessenheit bewahren.

SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT

Vorstand

LEO WURZMANN — ARTHUR V. GWINNER
FRANZ MOCKRAUER — CARL GEBHARDT
ADOLF SAXER — PAUL WASSILY
HANS ZINT

Wissenschaftliche Leitung

CARL GEBHARDT — ALOIS HÖFLER
GÜNTHER JACOBY — ARNOLD KOWALEWSKI
FRIEDRICH LIPSIUS — FRANZ MOCKRAUER
HANS VAIHINGER — JOHANNES VOLKELT

PAUL DEUSSEN
ALS MENSCH UND PHILOSOPH.

Von

FRANZ MOCKRAUER (Dresden).

> Da mußte Viel in einem Menschen zusammenkommen, um eine solche Vedânta-Lehre uns Europäern offenbaren zu können; und ich preise nicht am wenigsten, alter Freund, daß Du nicht verlernt hast, tüchtig zu arbeiten. Hieß nicht eine der drei Musen Μελέτη? Der Himmel weiß es: ohne rechtschaffenen Fleiß wächst nur Unkraut aus der schönsten Anlage. In der Nähe gesehen soll auch der beste Künstler sich nicht vom Handwerker unterscheiden. Ich hasse das Lumpengesindel, das kein Handwerk haben will und den Geist nur als eine Feinschmeckerei gelten läßt.
>
> (Nietzsche an Deussen, 1883.)

1. Vorbemerkungen.

Die Lebensarbeit, die anerkanntesten Verdienste Paul Deussens liegen nicht auf dem Gebiete der Philosophie, sondern der Geschichte der Philosophie, insbesondere der indischen. Eine Würdigung seines Wesens und seiner wissenschaftlichen Leistung, die nicht den Historiker in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt, muß also unvollständig bleiben, und so gipfelt denn auch die bisherige Deussen-Literatur, soweit von einer solchen die Rede sein kann, in einem vortrefflichen Aufsatz „Paul Deussen †" von Heinrich Scholz (Kant-Studien XXIV, Heft 3, S. 304 ff.), der den Verewigten als Geschichtsforscher und Geschichtsphilosophen behandelt. Da wir, abgesehen von einigen noch zu erörternden Punkten, den Darlegungen von Scholz nur zustimmen können, so würde uns die Bearbeitung desselben Themas bei der Fülle des Stoffs zu einem Eingehen auf Einzelheiten nötigen, das der Rahmen dieses Aufsatzes nicht gestattet. Aber wenn auch Deussens Eigenstes nicht so sehr in seiner systematischen Philosophie gesucht werden kann, so bietet gerade sie uns die für das Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft ins Gewicht fallende Verknüpfung mit dem Genius des Frankfurter Weisen dar, und eine nähere Betrachtung des Philosophen Deussen wird zum Verständnis des Historikers nicht unwesentlich beitragen, da an der Methode seiner Geschichtsschreibung hin-

sichtlich Auslese, Darstellung und Kritik der Philosoph als „Philosoph der Geschichte der Philosophie" zur Hälfte Anteil hat. Die Pietät gebietet, des Menschen Deussen nicht zu vergessen. Aber es ist mehr als Pietät, was uns veranlaßt, einige Mitteilungen biographisch-charakterologischer Art vorauszuschicken. Denn Deussens philosophisches Denken, wie das eines jeden andern, kann erst aus dem Zusammenhang mit der menschlichen Persönlichkeit geschichtlich verstanden werden, und gerade bei ihm ist das Menschliche in seiner unbeirrten Eigenwüchsigkeit besondrer Betrachtung wert; er war für den, der ihn zu sehen wußte, ein eindrucksvolles Erlebnis, das nicht nur unmittelbar wirkte, sondern auch psychologische und philosophische Gedankengänge zur Enträtselung seiner unversteckten Individualität herausforderte.

Der Quellen, auf welche die nachfolgende Darstellung sich stützen konnte, sind dreierlei: 1. Deussens Werke, 2. seine selbstbiographischen Veröffentlichungen und 3. der persönliche Umgang mit ihm. Ein Mann wie er, der — echt philosophisch — bewußt lebte, bewußt sein Schicksal gestaltete, betrachtete alle Einzelheiten seines inhaltreichen Lebens mit einer so objektiven Anteilnahme, als gelte es, historische Forschungen anzustellen; so hat er eine umfangreiche Autobiographie hinterlassen, die hoffentlich demnächst veröffentlicht werden wird. Aus ihr wird das Meiste und Beste zur Kenntnis und Beurteilung seines Lebens und Wesens zu gewinnen sein. Aber unter den bisher erschienenen Schriften Deussens findet sich bereits einiges „εἰς ἑαυτόν", so seine „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche" (1901), seine „Erinnerungen an Indien" (1904), sein Aufsatz „Wie ich zu Schopenhauer kam" (I. Jahrb. d. Schop.-Ges. 1912, S. 13 ff.), seine kurze Autobiographie in dem Büchlein „Berühmte Autoren des Verlages F. A. Brockhaus" (1914) und in den Vorworten seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" (II, 2, 1 1913; II, 3 1917). Von den übrigen Werken des verehrten Mannes wird unten noch die Rede sein. Sein Wesen, wie es im Umgang sich darstellte, brauche ich allen, die ihm nähertreten durften,

nur ins Gedächtnis zurückzurufen, was mit einigen Worten ebenfalls weiter unten geschehen soll.

2. Leben und Persönlichkeit.

Am 7. Januar 1845 wurde Deussen als Sohn eines rheinischen Landpastors zu Oberdreis (Kr. Neuwied) geboren. Nachdem er den ersten Unterricht im Elternhause empfangen und zwei Jahre lang das Elberfelder Gymnasium besucht hatte, kam er auf die Landesschule Pforta, wo er mit Nietzsche als Schulkamerad Freundschaft schloß. Er bezog 1864 die Universität und studierte in Bonn, Tübingen und Berlin Theologie, Philosophie, Altphilologie und Sanskrit. Nach bestandenem Doktor- und Staatsexamen ging er als Hilfslehrer und Gymnasiallehrer 1868 nach Minden und Marburg. Im Jahre 1872, nach Ablegung auch des theologischen Examens pro licentia concionandi, wurde er Erzieher in einer russischen Familie in Genf, wo er sich 1873 als Privatdozent habilitierte, an der Universität das Studium des Sanskrit begründete und über Philosophie las. Diese Studien und Vorlesungen setzte er 1875 an der Technischen Hochschule zu Aachen fort, als ihn seine private Erziehertätigkeit dorthin führte. Vier Jahre später zog er wieder als Erzieher in das Haus einer russischen Fürstenfamilie nach Terny (Südrußland). Aber schon 1880 kehrte er nach Deutschland zurück und habilitierte sich ein Jahr darauf an der Berliner Universität, um 1886 zum außerordentlichen Professor aufzurücken. Nach all diesen Wanderungen führte ihn das Schicksal 1889 endgültig nach Kiel als Ordinarius für Philosophie. In dieser abgelegenen und trotz ihrer maritimen Bedeutung ruhigen Stadt, in die er zunächst nicht gern von der anregenden Großstadt übersiedelte, entstand die Mehrzahl seiner Werke. Jedoch die alte Wander- und Erlebnisfreudigkeit, der Wunsch, mit eigenen Augen die Welt zu sehen, führte ihn in Begleitung seiner Gattin, die ihm 1886 zur Seite getreten war (aber fünf Jahre vor ihm nach schwerem Leiden starb), nach Spanien, England, Frankreich und Ägypten, sowie an die durch heiligste Erinnerungen geweihten

Stätten Italiens, Griechenlands, Palästinas und Indiens. In dem stillen Kiel genoß der Gelehrte die ungestörte Arbeitsruhe, pflegte brieflich seine weit ausgedehnten Beziehungen, hielt ein offenes Haus für Freunde und Schüler und entfaltete eine reiche Lehrtätigkeit, die sich über den Kreis der Studentenschaft hinaus erstreckte und Hörer von weither herbeilockte, darunter manchen jungen Hindu. Ein schweres Augenleiden, das er sich durch übermäßige Anstrengung bei seinen Studien zugezogen, beeinträchtigte dann viele Jahre lang bis zuletzt seine Sehfähigkeit und verbot ihm eigenes Lesen und Schreiben. Nicht nur ertrug er diesen für einen Gelehrten besonders schweren Schicksalsschlag geduldig und ohne Klagen, er überwand ihn auch in ganz bewundernswerter Weise, indem er vermöge seiner außergewöhnlichen Konzentrations- und Gedächtniskraft alle Arbeit durch Vorlesenlassen und Diktat mit Hilfe von Sekretärinnen und famulierenden Studenten leistete. Es gelang ihm, nach einem reichen, klug und planmäßig geleiteten Leben, sein eigentliches Werk zu Ende zu führen und der Mit- und Nachwelt alles zu sagen, was er hatte sagen wollen. Nur die Schopenhauer-Ausgabe ließ er unvollendet zurück. Im Jahre 1911 gründete er die Schopenhauer-Gesellschaft, deren Vorsitzender er bis zu seinem Tode gewesen ist, und fand in ihr ein neues Betätigungsfeld, das ihn zusammen mit der Schopenhauer-Ausgabe zu seinem Meister zurückführte, nachdem er fünfunddreißig Jahre lang sich ganz in die indische Welt vertieft hatte, von wo er sich erst seit 1908 über Griechentum und Christentum der europäischen Gegenwart wieder näherte. Der Weltkrieg, den er mit aller Heftigkeit eines Geistesmenschen und Moralisten verurteilte, vermochte nicht, seine Arbeitsruhe und seinen Schaffensdrang zu lähmen. Unbeirrt verfolgte er seinen Weg durch alle Wirrnisse der geschichtlichen Ereignisse und alle Erregungen des Tages, bis, nach ganz kurzer Leidenszeit, am 6. Juli 1919 dem Pflichtgetreuen des Lebens Ziel gesetzt ward.

Als ich ihn vor zwölf Jahren kennen lernte, glich sein Aussehen schon der hier beigefügten Photographie von

1915; ein Jugendbildnis aus dem Jahre 1864 zeigt ihn als bart- und brillenlosen Jüngling mit magerem Gesicht — nicht wiederzuerkennen, wenn sich nicht die charakteristische breite, gerade, flach vorspringende Nase fände. Im Alter war er ein Mann von mittlerer, fast kleiner und untersetzter Statur, vollen Körperformen, rosigem, graubärtigem, gutmütigem Gesicht, mit kleinen, etwas trüben, doch freundlichen Augen, die sich hinter bläulichen Gläsern verschanzten. Seine Stimme war leise und weich, der Vortrag aber ungemein ausdrucksvoll und lebendig; er gab sich unaufdringlich und geräuschlos, zuweilen im vertrauten Kreise aber auch recht energisch. Seine Kleidung war schlicht, doch charakteristisch. In seinem Hause pflegte er es sich bequem zu machen und bot dem Besucher den gewinnendsten Eindruck naiver Originalität: ein Philosoph, ein Gelehrter, ein urlebendiger Geist, der mit voller Menschlichkeit sich rückhaltlos kundgab.

Dieses sein inneres Wesen ist charakterisiert durch seinen Erkenntniswillen. Von dem philosophischen und geistesgeschichtlichen Inhalt des Deussenschen Erkennens wird später noch zu reden sein. Aber die Willensseite seiner Natur — es war „Natur“ im besten Sinne des Wortes — zeigte ein so besonderes Gepräge, teils unmittelbar, teils unter dem Einfluß der noch darzustellenden Philosopheme, die ihn erfüllten, daß sie nicht übergangen werden darf. Der ganze Mensch atmete Gesundheit, Kraft, Energie, Unermüdlichkeit, Ausdauer, Fleiß und Festigkeit bis zum äußersten. Jedoch es war nicht eine Energie, die sich in einzelnen heftigen Stößen entlud, um dann in Ruhepausen sich neu zu sammeln; sondern angeborene Weichheit und Herzensgüte auf der einen und überlegene Intellektualität auf der andern Seite gaben den Äußerungen dieser Kraft eine auffallende Sanftheit, Ruhe, Gleichmäßigkeit und Temperierung, befähigte sie aber damit gerade zu ihren Leistungen der Geduld und Beharrlichkeit. Wohl kam es vor, daß die Arbeitsamkeit bis zum Arbeitsfanatismus, die Beharrlichkeit bis zum Eigensinn sich steigerte, zumal Deussens Denken im Alter sich immer weniger anpassungsfähig

an fremde Meinungen zeigte. Allein diese Fehler seiner Tugenden traten zurück hinter den Tugenden selbst, waren nur der Schatten hellen Lichtes und wurden ausgeglichen durch eine bewußte Nachgiebigkeit, die Deussen oft in erstaunlichem, fast übertriebenem Maße zeigte; sie entsprang aus dem bei ihm stets lebendigen Wunsche nach Einigkeit und Versöhnlichkeit, aber auch lebenskluger Umgehung von unnötigen, das Wesentliche hemmenden Konflikten. Seine Sprachkenntnisse, seine Einfühlungsfähigkeit und Objektivität, seine Reisen und Studien, sein auf die höchsten sachlichen Probleme gerichtetes Streben, sein moralphilosophischer Standpunkt, seine über das Erdenrund sich erstreckenden Beziehungen traten hinzu, um in dem echt deutschen Manne eine lebhafte Neigung für Internationalismus und Pazifismus zu wecken und zu befestigen, der er auch während des Krieges rückhaltlos Ausdruck gab. Er verabscheute alle Barbarei, alle Gewalttätigkeit; Völkerhaß zu empfinden war er nicht fähig, überhaupt keinen Haß. Soziale Fragen lagen ihm fern; aber Klassenhaß und Bürgerkrieg haben ihn wohl bitter geschmerzt. Er selbst war ein rechter Volksmann, fühlte sich als solcher, liebte die einfachen Leute und förderte das Talent, das sich von unten auf den Weg bahnen mußte. Die dargestellte, von Güte und rücksichtsloser Einsicht geleitete Willensart ließ Deussen die echteste Liebenswürdigkeit mit großer Lebensklugheit und Lebenskunst verbinden. Eine nüchtern klare Beurteilung aller Lebensverhältnisse und des eigenen Wesens, die manchen erschrecken mochte, führte ihn dazu, „erworbenen Charakter“ in hervorragendem Maße zu besitzen; aber seine Natur war wiederum so echt und stark, daß alle seine Handlungen und Äußerungen spontan, lebensvoll, naiv erschienen, ja auch naiv waren und blieben, sogar seine ganze Lebensklugheit selbst, deren harmlose Geheimnisse er manchmal mit großzügiger Unbedachtsamkeit allzu offen und vertraulich enthüllte — naiv in seinen Reflexionen, reflektierend aus Naturell. Dabei erfüllte ihn eine erquickende Lebensfreude und Zuversicht, die er auf seine Umgebung — und er liebte Gesellschaft! — erwärmend

verbreitete, anregend, ermutigend, belebend, wo er irgend konnte. Diese Heiterkeit, die sich mit geistvoll-gutmütigem, drastisch-ironischem Humor verband und beim Vortrag der Szene in „Auerbachs Keller“ während des „Faust“-Kollegs wohl auch einmal öffentlich zum Ausdruck kam, diese aus tiefster Seele quellende Freudigkeit, der alles Müde, Kopfhängerisch-Verdrießliche zuwiderlief, stand sie nicht in Widerspruch zu Deussens pessimistischer Verneinungslehre? Nehmen wir an, es sei der Fall, so wäre nur eine Diskrepanz zwischen Deussens Wesen und seinen philosophischen Anschauungen aufgedeckt, die, vielleicht rätselhaft, doch ein Ehrenzeugnis für ihn als Philosophen darstellte, sofern sie die volle Unabhängigkeit seines Denkens von individuellen Charaktereinflüssen erwiese. Aber Deussen war sich des Problematischen der „Lebensverneinung“ in Beziehung auf die Goethesche Lebensfreude dunkel bewußt, und ohne das exakte Problem zu erarbeiten, stumpfte er in der Theorie die äußerste Spitze der Schopenhauerschen Askese ab und leitete in der Praxis die Zuversicht und Heiterkeit, die ihn, den pflichttreu Schaffenden, erfüllte, aus dem metaphysischen Heilsbewußtsein her, das sich ihm erschlossen. Das Leben ist schlecht, ist Sünde und muß überwunden werden, -- aber nicht in Jammer und Verdruß, die nur den Beweis des Leidens aus enttäuschter Bejahung erbringen würden, sondern in froher Zuversicht des moralischen Handelns. Ein solcher wohlverstandener Pessimismus (nicht einer, „der den Menschen etwas von ihrem Leiden erzählt“) war ihm eine „frohe Botschaft“. Indessen verknüpfte sich die metaphysische Heiterkeit ihm unbewußt mit einer ganz weltlichen und weltfreudigen; er konnte, wiewohl mit Maß, genießen, was an gesunden Genüssen sich darbot, und verstand es, zum Leben „Ja“ zu sagen, eben weil das theoretische „Nein“ (seine Moralphilosophie) dem praktischen „Ja“ (seinem auf Erkenntnis gerichteten Lebenswillen) einen Inhalt gab, der es wertvoll machte (ihn zu Einsichten führte). Zu den genannten Wesenszügen trat nun das Unausdrückbare, das sie alle verband, das sich nicht beschreiben, sondern nur in der

Totalität aller einzelnen Äußerungen erfassen läßt: eine Urwüchsigkeit bis in die kleinste Geste hinein, eine originelle, unwiederholbare Eigenart, die sich darbot unbekümmert darum, wie sie sich in einer nach bestimmten Regeln geformten bürgerlichen Lebensordnung ausnehmen mochte. Das führte dann zu hübschen Erlebnissen und heiteren Geschichten. Schon die Einrichtung seines Hauses verriet hie und da von dieser Originalität ein wenig, sei es, daß an den Wänden des Vorraums verfallene Schuldscheine eine nicht übel aussehende, einfach gemusterte Tapete bildeten, sei es, daß dicke indische Ebenholzelefanten auf unbeliebte Bücher gestellt wurden, um sie zu „zerstampfen".

Der Ernst aber, ja das Opfer seines Lebens lag in der Hingabe an das philosophische und philosophiegeschichtliche Erkennen und dessen Mitteilung. Die besonderen Gaben, die er hierfür mitbrachte, waren eine überwiegende und das Dasein beherrschende Tendenz seines Bewußtseins zu spezifisch metaphysischer Gedankenbildung, das Sich-hineindenken-können in das metaphysische Vorstellen anderer, mochte es noch so fremdartig und unwissenschaftlich eingekleidet sein, Neigung und Fähigkeit zum Auffassen von Tatsachen und philosophischen Gedanken aller Art, rücksichtslos sachliche, wiewohl großzügige Kritik an Eigenem und Fremdem, zähes Festhalten am einmal Aufgefaßten, das sich bewährt, Blick für das Identische und Wesentliche im Mannigfaltigen; hinzu kamen: als Gestaltungsmittel logische Konsequenz, klärende Vereinfachung und plastischwirkungsvoller Ausdruck; als Auffassungs- und Mitteilungsmittel ein stupendes Gedächtnis, eine ungewöhnliche Sprachbegabung und mannigfachste positive Sprachkenntnisse. In der Richtung auf Philosophie wirkten diese Kräfte wesentlich reproduktiv, in der Richtung auf Geschichte der Philosophie naturgemäß produktiv. Der Umfang, die Spannkraft und die Eigenart eines so angelegten Bewußtseins können aber nicht anders dargestellt werden als an seiner Auswirkung, als an den Inhalten selbst, mit denen es sich erfüllte und die es nach außen mitteilte.[1]

[1] Vgl. zu diesem Abschnitt meinen Aufsatz „Paul Deussen" im Berliner Tageblatt, 5. Januar 1915 Abendausgabe.

3. Entwicklung und Werke.

Den Übergang von unsrer Betrachtung der Persönlichkeit zu derjenigen der Philosophie Deussens und ihrer Bedeutung möge ein Überblick über die Entwicklung seines Denkens und die sie bestimmenden Einflüsse der Vor- und Mitwelt bilden, wodurch wir Daten zu einer geschichtlichen Einsicht erhalten, welche das unmittelbare philosophische Mitverstehen ergänzen. Abgesehen von den allgemeinen Einwirkungen des Zeitgeistes, die aber bei Deussen von geringer Bedeutung waren, und den Lebenserfahrungen, die jedoch unter die Beleuchtung bereits gefaßter Gedanken gerückt wurden und an Kraft hinter den gedanklichen Einflüssen zurücktraten, greifen von außen hauptsächlich folgende Faktoren, und zwar in der Reihenfolge der Aufzählung, in das Werden seines Denkens ein: das theologische Elternhaus, Schulpforta, der junge Nietzsche durch persönliche Berührung; Platon, Kant, der Vedânta, Schopenhauer[1] durch Studium. In welchen Phasen, von den vorwiegend intuitiven und nur allgemeinbegrifflichen Bewußtseinsinhalten der Kindheit bis zur Reife seiner systematischen Philosophie im Jahre 1877, die metaphysische Begriffsbildung aus ihren Konstituenten sich bei ihm entfaltete, läßt sich in Ermanglung von Zeugnissen aus jener Werdezeit nur hypothetisch konstruieren. Doch ist anzunehmen, daß, auf seiner allgemein-metaphysischen Bewußtseinsgrundlage und gemäß seiner philosophisch reproduktiven Eigenart, die Entwicklung sich in gewissen Stufen vollzog, in dem Maße und in der Reihenfolge, wie die genannten fremden Gedankenkomplexe auf ihn eindrangen. Bei eingehender Untersuchung dieser Entwicklung würde die gewissermaßen philosophisch nur passive und treu spie-

[1] Ob Deussen bereits vor der Bekanntschaft mit Schopenhauer unter dem Eindruck spezifisch vedântistischer oder nur allgemein indischer Gedanken stand, kann aus seinen bisherigen autobiographischen Mitteilungen nicht ersehen werden. Man geht wohl nicht fehl, wenn man im großen und ganzen die Beeinflussungen durch Kant, Vedânta und Schopenhauer als gleichzeitig und unter Vorherrschaft Schopenhauers einander modifizierend ansieht.



gelnde Bewußtseinsfläche, auf der sich die Gedankenbildung vollzieht, eben wegen dieser ihrer Eigenart selbst weniger interessieren als jedesmal die besondere Synthese aus theologischen Vorstellungen und kritisch wirkendem Schulwissen, dann aus deren Ergebnis und Nietzsches ästhetischen Tendenzen, hierauf wieder aus dem so Erreichten und Kant, Vedânta sowie dem den ganzen Gedankenkomplex umfassenden, überwältigenden und endgültig beherrschenden Schopenhauer. Wir müssen uns auf das Allgemeine beschränken.

Die religiöse Atmosphäre der Pastorenfamilie, der Deussen entstammte, lenkte die Gedankenrichtung des Kindes in höherem Grade, als es gewöhnlich geschieht, zum Transscendenten hin, regte die metaphysische Intuition seiner hierfür empfänglichen Seele mächtig an und bereitete die Entwicklung zum Philosophen in dieser Hinsicht aufs beste vor. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß gleichzeitig der weltanschauliche Inhalt des Bewußtseins dem fremdgesetzlichen, mechanischen Druck einer Gewöhnung ausgesetzt war und bei aller Freiheit der Kritik und Weite des Horizonts die natürliche Neigung zu dogmatischem Verhalten bestärkt wurde. Ergänzend und in letzterer Hinsicht teilweise entgegenwirkend trat die Pfortenser Erziehung hinzu. Sie brachte dem Knaben die innige Verbindung mit dem Altertum, aber auch die Grundlagen geistesgeschichtlicher, insbesondere philologischer Kritik und die Entwicklung seines Sprachtalents. Hier legte er das Fundament zu seiner Kenntnis des Lateinischen, Griechischen und Hebräischen und der antiken Kultur sowie zu seiner philologisch-kritischen Methode, die langsam auch bisher unantastbare Gedankeninhalte auflöste, und seiner ehrlich wissenschaftlichen Gesamthaltung, hier entzündete sich seine bis ins höchste Alter jugendliche Begeisterung für alle ewigen Werte. Er schreibt selbst über den kritischen Einfluß Schulpfortas: „Indessen hielt eine gewisse Gläubigkeit noch bis über das Abiturientenexamen hinaus stand. Untergraben wurde dieselbe unmerklich durch die vorzügliche historisch-kritische Methode, mit welcher in Pforta die Alten traktiert wurden, und die sich dann ganz

von selbst auf das biblische Gebiet übertrug." (Erinner. an Fr. Nietzsche, S. 4.) Eng mit Pforta verknüpft, ist der Einfluß des jungen Nietzsche derjenige, dem Deussen selbst die allergrößte Bedeutung beimaß. Das Erlebnis dieser Freundschaft schließt die Reihe der wesentlich auf die intuitiven Grundlagen des Philosophierens einwirkenden, allgemein-geisteswissenschaftliche Funktionen entwickelnden und empirische Grunderkenntnisse vermittelnden Hauptdeterminanten ab und bildet als erstes den Übergang zu den späteren Einflüssen gedanklich-philosophischer Art, wenn man nicht schon den auf die Bibel gestützten weltanschaulichen Vorstellungen kirchlicher Denkweise eine vorhergängige, ebenfalls begriffliche Einwirkung zuerkennen will. Nietzsche jedenfalls gab ihm die entscheidenden künstlerischen, aber auch die ersten bewußt philosophischen, also weltanschauungsgedanklichen Erlebnisse, weckte, leitete, bestärkte seine in letzterer Richtung liegenden Neigungen und trieb ihn schulmeisternd zur höchsten Produktivität im Sinne seiner spezifischen Begabung an. „Was aus mir geworden wäre, wenn ich ihn nicht gehabt hätte, kann ich mir schwer klar machen. Die Hochschätzung, vielleicht Überschätzung alles Großen und Schönen, und eine entsprechende Verachtung für alles, was nur materiellen Interessen diente, lag wohl von Natur in mir; aber dieser glimmende Funke wurde durch den täglichen Umgang mit Nietzsche zu einer Flamme der einseitigen Begeisterung für alles Ideale entfacht, welche nie wieder erloschen ist, auch nachdem sich meine Wege von denen des Freundes trennten." (Erinn. a. Fr. N., S. 8 f.) In dem Schmelztiegel dieser nicht immer bequemen Freundschaft, die als persönliche die Scheidung der geistigen Wege überdauerte, wurde alles bisher Erworbene und Erzeugte umgegossen zu neuen Formen, und Nietzsche war es, der Deussen späterhin zu Arthur Schopenhauer führte.

Während in der Studienzeit die Theologie, die sein Denken nur noch weiter und endgültig von der Religion ablöste, eine lediglich in ihren Einzelheiten positive, im ganzen aber negative Rolle spielte, wirkten bei seinen philoso-

phischen Bestrebungen die Pfortenser Einflüsse und die philologischen Arbeiten dahin, seine Aufmerksamkeit zunächst auf die antike Philosophie, vor allem Platon zu lenken. Das metaphysisch-wissenschaftliche Denken in höchstgesteigerter Form, aus allen Mitteln der Intuition, der Erfahrung, der Begriffsbildung und des sprachlichen Ausdrucks gestaltet, begegnete ihm hier und zwang ihn zu sich empor. Das kälteste, schärfste, unerbittlichste, mühsamste Reflektieren mit logischen Mitteln als Ausdruck des glühendesten philosophischen Eros! die systematische Ausspannung des kühnen Weltgedankens, die in unendliche Versuche sich entwickelnde Beantwortung der tiefsten Lebensrätsel, der Zauber und Glanz der platonischen Sprache, die Fülle der Probleme und vor allem die beiden Haupttheoreme: Ideen und Weltüberwindung! -- das mußte Deussen fesseln wie nichts zuvor, wenn anders er nicht Theologe oder Mystiker oder Künstler war, sondern Philosoph. Gegen Ende der Studienzeit konzentrierte er also seine Arbeit auf Platon, dessen sämtliche Werke er, wie er mir erzählte, während eines Winters in der Ursprache durchlas, und wählte sich das historische Problem: welches ist das eigentliche Motiv des Dialogs „Sophistes"? zum Thema seiner Doktordissertation „Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina" (1869), die sich durch zielbewußte Methodik und flüssigen lateinischen Stil auszeichnet.

Nach Verarbeitung einer äußerst umfangreichen Literatur, mit der er sich höchst scharfsinnig, formgewandt und zum Teil humorvoll auseinandersetzt, gewinnt Deussen die eigne Theorie über den „Sophistes" aus einer immanenten, nur gelegentlich auf andre platonische Schriften zurückgreifenden, aber bis zu allen Einzelheiten und Problemen vordringenden Analyse des Dialogs; ihr Gedanke, der seiner Meinung nach den formalen Aufbau und den philosophischen Inhalt der Schrift restlos erklärt, lautet: Die eigentliche Absicht des „Sophistes" liegt nicht in dem Versuch, den Begriff des Sophisten zu definieren, noch in einer Darstellung der Vortrefflichkeit der dichotomischen Dialektik als der wahren Methode des Definierens, noch lediglich in der Nachweisung der Bedingung, unter der allein die Dichotomie nicht zu Fehlern verleitet, sondern darin, daß die Lehre des Parmenides

vom einen Seienden (das Vielheit und Nichtseiendes ausschließt) bei genauer Betrachtung sich erweitert zur platonischen Lehre von den Ideen, die, unbeschadet ihrer Einheit gegenüber den vielen Einzeldingen und ihres unwandelbaren Seins gegenüber dem Wechselnden und Nichtseienden (Wirklichkeit und Materie), eine Gemeinschaft bilden, innerhalb deren die obersten „Sein", „Ruhe", „Bewegung", „Selbigkeit" und „Andersartigkeit" sind und eine ihr Wesen nicht antastende gewisse Bewegung durch ihre dialektische Trennung und Vereinigung stattfindet; und zwar wird dieser notwendige Übergang dramatisch vorgeführt, indem der eleatische Gastfreund sich vor unsern Augen zum Platoniker entwickelt. Die Begründung, welche Deussen gibt, ist nicht nur äußerst subtil durchdacht, sondern läßt auch keine Einzelheit des Dialogs unberücksichtigt, faßt die große Linie klar ins Auge und zeugt von einer sicheren Beherrschung der platonischen Philosophie.

Der Gedanke, unter den platonischen Ideen mit Schopenhauer etwas anderes zu verstehen als die Inhalte der Gattungsbegriffe, liegt noch nicht vor. Aber die Bedeutung der kühnen Philosophie des Parmenides wird erkannt, und offenbar nicht nur aus Platons Geiste heraus, sondern aus eigener Sympathie. Deussens Auffassung der platonischen Philosophie als Synthese des heraklitischen und des parmenideischen Gedankens, aber unter Präponderanz des letzteren, findet sich bereits hier. Der Gehalt der platonischen Gedankenwelt wurde mithin von ihm aufgenommen, ehe noch die Philosophie Schopenhauers in ihm Wurzel schlug. Zeitlich fiel vielleicht noch mit dieser Arbeit die erste Lektüre der „Welt als Wille und Vorstellung" zusammen, die seltsamerweise zunächst keinen nennenswerten Eindruck machte.

Auch die Beschäftigung mit dem Sanskrit wurde in Deussen nicht erst durch Schopenhauer, sondern schon vorher durch seine sprachwissenschaftlichen Interessen angeregt; darüber freilich, wie weit ihn die frühesten indologischen Studien vor dem Eintauchen in die dem indischen Geiste so verwandte Gedankenwelt Schopenhauers bereits mit Vedântasystem und Upanishad's in Berührung brachten, können wir erst von seiner Selbstbiographie nähere Aufschlüsse erhoffen.

Kaum war Platon von ihm assimiliert worden, als er 1869 nach den Examina sich zu Kant wandte, um überraschenderweise an diesem den beiseite gelegten Schopenhauer verstehen zu lernen und durch die Rückerinnerung an Schopenhauer sich Kant zu interpretieren. Kant selbst in seiner logisch komplizierten kritischen Eigenart war Deussens Natur so völlig fremd, daß nur die spezifisch metaphysische Deutung und Vereinfachung, die Schopenhauer aus eigenem Geiste der Philosophie des Königsberger Weisen gegeben hatte, sie Deussen zugänglich und akzeptabel machen konnte. Die Erfassung Kants ging also zwar der eigentlichen Verarbeitung der Schopenhauerschen Philosophie voraus, aber sie stand bereits unter deren Einfluß und führte sie herbei.

Die Bedingungen des Studienganges, wie Schopenhauer ihn im Vorwort zur 1. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung“ voraussetzt, waren somit ziemlich erfüllt, sei es durch die Zufälle des Lebensweges, sei es aus innerer Wesensverwandtschaft mit dem großen Genius, dem Deussen nun entgegeneilte und der sein Philosophieren endgültig zur Reife brachte, ja zu einem so entschiedenen Abschluß, daß es, sich dogmatisierend, keine wesentlichen neuen Theoreme hervorbrachte, aber eine desto festere und vorzüglichere Basis für seine historischen Forschungen abgab. Die Vorgeschichte dieses Ereignisses verdient mit Deussens eigenen Worten berichtet zu werden: „In einem andern, leider nicht mehr vorhandenen Briefe aus dieser Zeit [Herbst 1867] war es, daß Nietzsche voll feuriger Begeisterung mir ans Herz legte, empfahl, ja sogar befahl, einen Mann zu lesen, der nicht seines Gleichen habe, jede Zeile von ihm zu lesen, aber keine Zeile zu lesen, die über ihn geschrieben sei. Dieser Mann war Schopenhauer. Ich verschaffte mir das Hauptwerk und las im Spätherbst 1868 während der Vorbereitungen zum Examen den ersten Band durch, war entzückt über die edle Sprache, das hohe Pathos, das feinsinnige Kunstverständnis, fühlte mich aber damals durch die scheinbare Negativität des vierten Teils verdüstert und abgestoßen und war schließlich froh, das Ganze wie einen

schweren Traum von der Seele abzuschütteln. Erst ein Jahr später, als ich freie Hände bekam, griff ich zu Kant, und hierbei war die Rückerinnerung stark genug, um zu sehen, wie überall, wo Kant sich mühsam im Halbdunkel windet, Schopenhauer mit einem Strich die Sache ins Klare gebracht hat. So trieb mich Kant zu Schopenhauer, und jetzt verstand ich ihn, jetzt ergriff ich ihn, zu einer Zeit, wo Nietzsche vielleicht innerlich schon angefangen hatte, sich von ihm loszulösen." (Erinn. a. Fr. N., S. 38.) „Kurz nachdem diese Briefe geschrieben wurden [August 1869], führte mich . . . ein eingehendes Studium Kants dem Genius in die Arme, welchem gegenüber auch ich mich bis dahin trotz der wiederholten Hinweisungen Nietzsches in der Hauptsache ablehnend verhalten hatte, und den ich nunmehr für das erkannte, was er in Wahrheit ist, für den allein legitimen Thronfolger Kants, der erst den Kantischen Gedanken in seiner letzten Tiefe ergriffen und in seine Konsequenzen fortentwickelt hat." (S. 69.)[1] Wohl hat Deussen mit Kant sich eingehend genug beschäftigt, um seinen Grundgedanken historisch herauszuarbeiten und darzustellen; aber in sein eigenes Denken aufgenommen hat er von Kant nicht viel mehr, als auch Schopenhauer in sich aufgenommen hatte. Dieselbe Rückwirkung Schopenhauers äußerte sich bei Deussen in der Auslese, aber auch Ausdeutung derjenigen Elemente der platonischen Philosophie, die in sein eigenes Denken übergingen. Der Einfluß des Frankfurter Denkers wurde so übermächtig, daß er nicht nur seine eigentlich philosophische Entwicklung zum Abschluß brachte, sondern ihn auch von der Berührung mit den exakten Wissenschaften, soweit sie außerhalb seines Studienkreises gelegen hatten, und mit den zeitgenössischen philosophischen Richtungen zurückhielt. Eine positive Bedeutung dagegen gewann der vollständige Schopenhauerianismus für das Verhältnis Deussens zur Bibel, mit der er sich in jener Zeit vor dem theologischen Examen wissenschaftlich beschäftigte; er hatte, wie er sagt, die Religion

[1] Vgl. Deussen, „Wie ich zu Schopenhauer kam" (I. Jahrb. d. Schop.-Ges., S. 13 ff.).

durch die Theologie verloren, aber er gewann sie wieder durch Schopenhauer, mit dessen Hilfe er nun den metaphysischen Gedankengehalt aus der Bibel, ihre „Philosophie“ herauszuholen begann. „Nachdem wir schon in Schulpforta angefangen hatten, die an den Schriften der Alten geübte philologisch-historische Methode auch auf die biblischen Bücher anzuwenden, ging auf den Universitäten zu Bonn und Tübingen durch das Studium der Theologie der letzte Rest des Kirchenglaubens verloren. — — — — Wiedergegeben wurde mir die Religion durch das Studium der Kantischen und Schopenhauerschen Philosophie. Die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ bewahrte mich vor dem Materialismus, während die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ und die ‚Welt als Wille und Vorstellung‘ mich anleiteten, mein Christentum auf den Christus in uns, auf die Tatsachen des moralischen Bewußtseins zu gründen, welche die einzige Quelle sind, aus der auch ein Jesus und Paulus ihre Offenbarungen geschöpft hatten.“ (Allg. Gesch. d. Phil., Bd. II, 2, 1, S. X.) Womöglich noch entscheidender war der Einfluß Schopenhauers auf Deussens indische Studien. Schopenhauer, durch den Oupnek'hat zu seiner bis heute vielfach noch nicht verstandenen Synthese der Kantischen Erkenntnislehre (aufgefaßt als eine Metaphysik des Erkennens, Kritik der notwendigen Inferiorität der empirischen Wissenschaften und Eröffnung eines Weges zu einer neuen wissenschaftlichen Methode der Philosophie) und der übrigen Metaphysik geführt, also der erste europäische Vedântist, mußte den empfänglichen jungen Sanskritforscher geradezu zwangsläufig zum Vedântasystem leiten und ihn hier die Krone der indischen Philosophie entdecken lassen, ja ihn vor allen andern befähigen, in die einzelnen Teile der Brahma-Sûtra's und des Çañkara-Kommentars einzudringen und von hier aus sich und ganz Europa das Verständnis auch der Upanishad's sowie der übrigen philosophischen Literatur Indiens zu erschließen. Andrerseits ist die Beschäftigung mit dem Vedânta-System nicht ohne Rückwirkung geblieben auf Deussens Schopenhauerianismus, sofern er diesen durch die Lehre vom

transscendentalen Bewußtsein fortbildete, und auf sein Verhältnis zum Christentum, sofern er es nach indischem Vorbild durch eine exoterische (kirchlich-dogmatische) und esoterische (kant-schopenhauerische) Gestaltung des religiösen Lehrinhalts reformiert wissen wollte und somit sich als esoterischen Christen betrachten, daher das ererbte Christentum bejahen zu können glaubte.

Die Schopenhauersche Philosophie selbst nahm er nicht nur in allen ihren Teilen (Phänomenalismus, Apriorismus, Intuitivismus, Voluntarismus, Ideenlehre, Metaphysik des Schönen, Metaphysik der Moral, Verneinungs- und Erlösungslehre), sondern auch in ihrem systematischen Gesamtzusammenhange vollständig in sich auf. Und auf der so erreichten Stufe gelangte er zur Reife. „In diesen Stellungen [in Minden und Marburg 1869—1872] war es, wo ich, durch Kant auf Schopenhauer hingeführt, in dem Studium der kantisch-schopenhauerschen Philosophie, verbunden mit dem der Heiligen Schrift, die bleibende Grundlage meiner eigenen Weltanschauung fand.“ (Berühmte Autoren, S. 59.) Bereits 1873 lehrte Deussen in Genf auf französisch die „Elemente der Metaphysik“, wenn auch erst 1877 sein Buch gleichen Titels erschien. Das Buch war nur der Niederschlag seiner durch die Vorträge angeregten Gedankenentwicklung; „es ist geworden, nicht gemacht“, pflegte Deussen zu sagen. An diesem Punkte der Reife angelangt, konnte er nach drei Richtungen weiter gehen, sei es nur in einer, sei es in zweien (oder allen) zugleich oder nacheinander: 1. seine Metaphysik methodisch und wissenschaftlich ausbauen und entwickeln durch Auseinandersetzung mit den exakten Wissenschaften und den anderen zeitgenössischen Richtungen philosophischer Art sowie der Schopenhauerschen Schule (Frauenstädt, Bähr; v. Hartmann, Nietzsche), 2. mit seiner Metaphysik an eine Revision der Grundbegriffe der Naturwissenschaften schreiten, 3. vom Standpunkte seiner Metaphysik aus in Verbindung mit seinen Quellenstudien das Gebiet der Geschichte der Philosophie, insbesondere der indischen, aber auch der griechischen und biblischen bearbeiten. Wir

wissen, daß Deussen, einmal bei Schopenhauer angelangt, an das Erstere überhaupt nicht dachte und zu kritischen Auseinandersetzungen mit anderen Richtungen sich nur in sehr allgemeiner Form herbeiließ. An naturwissenschaftliche Studien dachte er wohl, aber sie lagen nicht in der Linie seiner Begabung und seiner Ausbildung; er begnügte sich damit, auf andere zu hoffen, „welchen es gegeben sein wird, die kantisch-schopenhauerischen Anschauungen ebenso in den weiten Gebieten der Naturwissenschaften durchzuführen, wie ich bestrebt gewesen bin, mit dem von ihnen ausstrahlenden Lichte ‚der Vorwelt silberne Gestalten' zu durchleuchten." (Allg. Gesch. d. Phil., II, 3, S. VI.) Er ging also ausschließlich den letztgenannten Weg, allerdings in der Überzeugung, an einer Geschichte der Philosophie nicht bloß nach den Normen eines einseitigen Standpunktes zu arbeiten, sondern nach denen des allseitigsten, ja der Philosophie schlechthin — so ganz war ihm Schopenhauer der Inbegriff der Wahrheit geworden, und die Neutralität unsrer Darstellung soll nicht besagen, daß Deussen der grundsätzlichen Absicht nach darin geirrt habe. Und ebenfalls war es seine Absicht, nicht etwa seine Metaphysik in die der großen Vorgänger „hineinzudeuten", sondern aus ihrem (an den Quellen in seiner vollen Eigenart erfaßten) Geiste nicht Bedeutenderes herauszuholen, als in ihm lag, dies aber erschöpfend, indem er es durch das πρὸς ἡμᾶς Bedeutendste sich und anderen interpretierte. Die Grundlagen der geistesgeschichtlichen Bestrebungen Deussens ergaben sich aber nicht nur aus seiner philosophischen Situation des Jahres 1873, sondern auch aus seiner besonderen Sprachbegabung mit ihren Hilfsfunktionen und seinen philologischen, insbesondere indologischen Interessen. Das Sanskritstudium, zu dem sich diese Tendenzen seines Bewußtseins neben den philosophischen verdichtet hatten, nahm ihn nicht minder gefangen als die Metaphysik, und das drängte ihn noch entschiedener zu philosophie-geschichtlicher Arbeit hinüber. Wie es zur Entscheidung kam, beschreibt er selbst: „In die Wonne, meine Philosophie vor einem Dutzend treuer Zuhörer zu lehren, mischte sich die

von Tag zu Tag wachsende Freude am Sanskrit und am Eindringen in die indische Geisteswelt; wie zwischen zwei Geliebten schwankte ich zwischen Philosophie und Sanskrit hin und her, bis mir plötzlich, wie durch eine Art Eingebung, am 14. November 1873 der Gedanke kam, beides zu vereinigen und die beste Kraft meiner Jahre der Bearbeitung der indischen Philosophie zu widmen.“ (Allg. Gesch. d. Ph., II, 3, S. VI f.) Da sich von nun an Deussen dreieinhalb Jahrzehnte so gut wie ausschließlich dem indischen Denken widmete, so konnte eine eigentliche Fortbildung seiner Schopenhauerschen Metaphysik nicht mehr stattfinden, wohl aber gewisse Modifikationen durch stärkere Heranziehung der in ihren Originalwerken studierten Vorgänger, durch freie, eigene Stellungnahme zum Ganzen der Geschichte der Philosophie, durch logische Vereinfachung und Durchbildung des Systems während einer langen Lehrtätigkeit; an einigen wenigen Stellen steigerten sich diese Modifikationen, wie wir noch sehen werden, zu Ansätzen einer fruchtbaren Weiterentwicklung: besonders in der Lehre vom transscendentalen Subjekt und in der Behandlung der Askese. An beiden Stellen scheint ein unmittelbar indischer Einfluß mitzuwirken (wovon noch weiter unten).

Aber bei dem ethischen Problem wird der Einfluß noch eines Genius sichtbar, den wir bisher nicht erwähnt haben: Goethe. Die Verehrung für dessen Dichtungen, in denen Deussen lebte und fühlte, verband sich mit einer aus innerer Verwandtschaft des tätigen Wesens entspringenden Zuneigung zu Goethes Lebensschaffen, Lebensfreude, Lebensklugheit, Lebenskunst und Lebensführung. Sein Goethetum gipfelte in der Aneignung des „Faust“, dessen beide Teile er auswendig vortrug; hier fand er über allem, was ihn sonst zu Goethe zog, die dichterische Gestaltung des Philosophenproblems, hier die symbolische Verklärung tiefster Philosopheme (Ideen- und Erlösungslehre). Und doch hat Deussen Goethes Einfluß auf seine Gedankenbildung in den bisher veröffentlichten selbstbiographischen Bemerkungen nicht nur an keiner Stelle erwähnt, geschweige bemerkt, wann ihm Goethe zum Erlebnis wurde, sondern er hat

auch Goethes Weltanschauung in seiner Geschichte der neueren Philosophie unbehandelt gelassen, obwohl er Horaz in seiner Geschichte der griechischen Philosophie der Darstellung würdigte. Ob das noch nicht erschienene, aber angekündigte „Faustbüchlein" Deussens und seine Selbstbiographie mehr Licht auf sein Verhältnis zu Goethe werfen werden, ist abzuwarten. Soweit sich dieses über das Gebiet der Grunderlebnisse, die für Ethik und Ästhetik maßgebend sind, hinaus auf andere Teile der systematischen Philosophie Deussens erstreckt, wird es die durch engsten Anschluß an die Anschauung charakterisierte Form seines Denkens sowie die darauf sich beziehende Theorie (Intuitivismus) betreffen, aber nicht unmittelbar beeinflussend, sondern nur den Einfluß Schopenhauers in dieser Richtung verstärkend; auf Schopenhauer selbst aber hatte Goethe unmittelbar gewirkt.

Alle genannten Einwirkungen wurden von dem ihnen an Stärke und Affinität überlegenen Schopenhauerianismus überwunden und als dienende Bestandteile in sich aufgenommen. Nur der früheste Einfluß, das elterliche Christentum behauptete sich, trotz der Abkehr von seinem Glaubensinhalt, auch gegenüber der Macht der Schopenhauerschen Metaphysik in zwiefacher Weise, erstlich in der systematischen Philosophie Deussens durch eine (von Kritikern geradezu als „theologisch" getadelte) gewisse Neigung zur Dogmatisierung, die jenem Stadium der Konstanz seit 1873 einen besonderen Charakter gab, und zweitens in der historischen Arbeit durch eine Verwischung des Unterschiedes zwischen religiöser (dogmatischer) und philosophischer Bewußtseinshaltung, sowie durch die Tendenz, die eigene Metaphysik als den Kern des Christentums darzustellen und somit den Boden der christlichen (dogmatischen) Religion als solcher nicht völlig zu verlassen. Allerdings konnte Schopenhauers „demophelische" Auffassung der Religion als „Volksmetaphysik" (Parerga II, § 174; D V, S. 350) ihn hierin bestärken, doch Schopenhauer-„Philalethes" fühlt offenbar den strukturellen Unterschied des religiös-dogmatischen und des philosophischen Bewußtseins

in einer Weise heraus, wie wir es bei Deussen nicht finden.

Es folgte nun, nach Abschluß der eigentlichen Entwicklungszeit, in welcher nicht die spezifische Eigenart akademischer Lehrer, sondern die Macht weltgeschichtlicher Geister bestimmend hervortrat, die Periode des Schaffens der bedeutenden Werke, eingeleitet von seinem schon erwähnten „Lehrprogramm“, abgeschlossen mit der „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“, deren erster Band 1894, deren letzter 1917 erschien. Die fünfunddreißig Jahre der indischen Forschung zerlegten sich, wie Deussen (der regelmäßige oder auffällige Zahlenordnungen in seiner und andrer Biographie festzustellen liebte) mehrfach berichtet hat, in fünf Abschnitte zu je sieben Jahren, die sich folgendermaßen verteilen:

Studien-Abschnitte.	Daraus hervorgegangene Werke.
1. Eindringen in Sprache und Literatur (1873—1880).	
2. Bearbeitung der Vedânta-Philosophie (1880—1887).	„Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara aus“ (1883). „Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara“ (1887). [Übersetzung.]
3. Bearbeitung der vedischen Hymnen und Brâhmaṇa's (1887 bis 1894).	„Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besondrer Berücksichtigung der Religionen. I, 1: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's“ (1894).
4. Bearbeitung der Upanishad's (1894—1901).	„Sechzig Upanishad's des Veda“ (1897). [Übersetzung.] „Allgem. Gesch. d. Phil. I, 2: Die Philosophie der Upanishad's“ (1899).

Studien-Abschnitte.	Daraus hervorgegangene Werke.
5. Bearbeitung der nachvedischen Philosophie (1901—1908).	„Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam" (1906). [Übersetzung.] „Allg. Gesch. d. Phil. I, 3: Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner" (1908).

Wie sich aus dieser Übersicht ergibt, faßte Deussen schon lange vor dem Abschluß seiner indischen Epoche, und zwar war es 1891, den Entschluß, den Plan seiner Lebensarbeit über den indischen Studienkreis hinaus zu erweitern und eine „Allgemeine Geschichte der Philosophie" in Angriff zu nehmen, deren erste Hälfte der indisch-ostasiatischen, deren zweite der europäisch-westasiatischen Geistesgeschichte gewidmet sein sollte. Dergestalt führte ihn am Leitfaden dieses Werkes ein ganz natürlicher Weg allmählich nach Europa zurück, nachdem sein Blick sich an den Begriffsgebilden und Inhalten Indiens für das dem allgemeinmenschlichen Philosophieren Gemeinsame und Wesentliche noch weiter geschärft und er von Europa jene Distanz gewonnen hatte, die den Umfang seiner Geschichte nicht größer als derjenigen Indiens, die Differenzierung seiner Begriffsbildung nur bis zu einem gewissen Feinheitsgrade hinab bedeutsam erscheinen ließ. Allerdings verließen ihn auch, je mehr er sich mit seinem Werk der Gegenwart näherte und Eile hatte, es unter Dach zu bringen, die seiner indologischen Arbeit entsprechenden eigenen Spezialstudien auf den schon früher ganz anders im Detail bearbeiteten Gebieten des neueren außerdeutschen und schließlich überhaupt des modernen Denkens. Daraus erklärt sich die eigentümliche Anlage des Werkes, das gegen Ende nur bestimmte wichtigste Erscheinungen der neueren Philosophie bis zu Arthur Schopenhauer, allerdings nach den Quellen und unter zum Teil neuen Gesichtspunkten, behandelt und in einer breit angelegten, den historischen Bericht mit den eigenen

Formulierungen der „Elemente der Metaphysik“ verschmelzenden Darstellung des Lebens und der Metaphysik dieses letzten philosophischen Genius gipfelt. So entstanden als Teile der „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“: II, 1 „Die Philosophie der Griechen“ (1911); II, 2, 1 „Die Philosophie der Bibel“ (1913); II, 2, 2 „Die Philosophie des Mittelalters“ (1915); und schließlich II, 3 „Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer“ (1917). Über seine sonstigen Schriften gibt das Verzeichnis am Ende dieses Abschnittes Auskunft, ebenso über die zahlreichen Übersetzungen in fremde Sprachen.

I. Das *„System des Vedânta“* entstand nach der Methode, sich auf ein begrenzt Gegebenes zu beschränken, dieses aber vollständig auszuschöpfen. Deussen hielt sich lediglich an die Advaita-Lehre der Brahma-Sûtra's und des Çañkara-Kommentars, die ihm wegen ihres reinen monistischen Idealismus und ihrer Versöhnung von Theologie und Philosophie ein köstlicher Fund geworden war, das Wertvollste, was Indien ihm zu bieten vermochte. Von Schopenhauer herkommend, war es Deussen natürlich, sich auf den verwandten Standpunkt des Çañkara zu stellen, um von ihm aus den Vedânta zu begreifen. Im übrigen wahrt sich Deussen die volle Selbständigkeit der Auffassung. Nach den Arbeiten Colebrookes, Windischmanns, Bruinings und Regnauds ist dies die erste und dabei umfassende Monographie über den Vedânta gewesen. Mit dem wissenschaftlichen Wert des Inhalts vereinigt sie die Vorzüge des flüssig-klaren und lebendig-packenden Deussenschen Stils. Die Gedankenmasse des indischen Werks wird unter den Hauptgesichtspunkten der abendländischen Metaphysik (Theologie, Kosmologie, Psychologie) geordnet, zu denen sich noch „Seelenwanderung“ und „Erlösung“ gesellen. Vor allem führt Deussen die Trennung der esoterischen Lehre (parâ vidyâ), die idealistisch-philosophisch ist, von der exoterischen, die kosmogonisch-mythologisch ist (aparâ vidyâ), überall mit Strenge durch und verfolgt den Grundgedanken (Brahman = Âtman) bis in alle Verzweigungen und speziellsten Unterprobleme des Systems, zeigt aber auch einige eigenartige Theoreme als unhaltbar auf, die dem Versuch entsprangen, die esoterische Lehre mit der exoterischen und beide mit dem Veda in Einklang zu bringen.

Unter den Anhängen des Werks, die sonst nur spezialwissenschaftlicher Art sind, befindet sich eine *„Kurze Übersicht der Vedântalehre“*, die gerade zur Erlangung eines allgemeinen Über-

blicks vorzüglich geeignet und als Sonderdruck zweimal englisch erschienen ist.

II. Dasselbe Werk, das Deussen analysiert hatte, übersetzte er nun vollständig ins Deutsche unter dem Titel *„Die Sûtra's des Vedânta"*, und zwar ist dies die erste vollständige Übersetzung in eine europäische Sprache gewesen. Deussen dachte sie sich, wie aus dem Vorwort hervorgeht, als II. Band einer vierbändigen Sammlung der wichtigsten philosophischen Schriften Indiens; den I. Band sollten die Upanishad's nebst ihren Vorstufen aus den Saṃhita's und Brâhmaṇa's, den III. Band die Sûtra's des Sâṅkhyam, Yoga, Nyâya und Vaiçeshikam nebst den ältesten und besten Kommentaren, den IV. Band endlich die übrigen philosophisch wichtigen Schriften wie Bhagavadgîtâ, Sâṅkhya-kârikâ, Vedânta-sâra usw. bilden. Von dieser Übersetzungsarbeit hat Deussen späterhin den Hauptteil des I. Bandes in seinen „Sechzig Upanishad's des Veda" noch selbst geliefert, ferner in den Hymnen- und Brâhmaṇa-Texten seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" I, 1; zum III. Band die Yoga-Sûtra's („Allg. Gesch. d. Phil." I, 3, S. 511—542); zum IV. Band Sanatsujâtaparvan, Bhagavadgîtâ, Mokshadharma, Anugîtâ („Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam"), Sarvadarçana-saṃgraha („Allg. Gesch. d. Phil." I, 3, S. 192—344), Sâṅkhya-kârikâ (I, 3, S. 413—466), Vedânta-sâra (I, 3, S. 639—670), Prasthâna-bheda (I, 1, S. 44—64). Die Übersetzung der Brahma-Sûtra's, welche mit kleinen erläuternden Einschaltungen durchflochten ist, wo solche sich als notwendig erweisen, sucht die Spracheigenart des Originals möglichst zu wahren, also wortgetreu zu sein, gibt aber, um uns das Werk wirklich vertraut zu machen, dessen philosophische Begriffe möglichst präzis in der uns geläufigen wissenschaftlichen Terminologie wieder. Die prägnante Kürze der originalen Ausdrucksbildung, die außerordentliche Abstraktion, logische Feinheit und Schärfe oder auch gerade Unschärfe, die Schwierigkeit des erkenntnistheoretisch-metaphysischen Stoffes, die zahlreichen Anspielungen und fragmentarischen Hinweisungen, ja die Sûtra-Form selbst stellten an den Übersetzer die allerhöchsten Anforderungen.

III. Teilweise Übersetzungen von Upanishad-Texten waren bereits durch Max Müller, Böhtlingk, Cowell, Weber u. a. gegeben worden. Deussen hat, da eine vollständige Upanishad-Sammlung der Natur dieser Schriftgattung nach nicht möglich ist, in seinen *„Sechzig Upanishad's des Veda"* alle ihm irgendwie wichtig erscheinenden Texte zusammengestellt und übersetzt, vornehmlich die 11 kanonischen der drei älteren Veden, dann weitere

39 Upanishad's des Atharvaveda, endlich die noch übrigen 10 Upanishad's des Oupnek'hat. Er teilt im Vorwort mit, daß bei der noch ganz unzulänglichen kritischen Durcharbeitung der Originaltexte „eine allen Anforderungen genügende Übersetzung der Upanishad's" gar nicht möglich sei; seine Arbeit, die über manche Unsicherheit und verschiedene Deutungsmöglichkeit (wesentlich nur bei Atharvaveda-Texten) hinweg gestaltet werden mußte, „wird daher keinen höhern Wert beanspruchen können, als etwa die Klassikerausgaben der Humanisten oder die Bibelübersetzung Luther's. Aber gleichwie diese, trotz der einzelnen ihnen anhaftenden Mängel mehr gewirkt haben als die späteren kritischen Ausgaben und urkundlichen Übersetzungen, so geben wir uns der Hoffnung hin, daß auch schon aus unserer Übersetzung ein in allem Wesentlichen getreues Bild der Upanishad's dem Leser entgegentreten wird." Außer einer allgemeinen Einleitung über die literarische Herkunft und Stellung der Upanishad's sind jeder Upanishad oder auch ihren Abschnitten besondere erläuternde Einleitungen vorausgeschickt, die vor allem die „litterarische Komposition der einzelnen Stücke klarzulegen" versuchen.

IV. Den Abschluß der Übersetzungswerke bilden die „*Vier philosophischen Texte des Mahâbhâratam*". Es sind das die in die Bücher 5, 6, 12 und 14 des riesigen indischen Nationalepos eingelegten metaphysischen Reflexionen, die man unter den Namen Sanatsujâta-parvan, Bhagavadgîtâ, Mokshadharma, Anugîtâ kennt. Die Übersetzung des metrischen Textes geschah in Prosa, in Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauß.

V. Der geistesgeschichtlichen Betrachtung der übersetzten indischen Schriften sind die ersten Teile der „*Allgemeinen Geschichte der Philosophie*" gewidmet. Die Basis dieses sechsbändigen Werkes ist nicht eigentlich eine geschichtswissenschaftliche, sondern eine geschichtsphilosophische Haltung, welche spezielle Geschichtsforschung, Philologie und philosophische Analyse in sich befaßt und ihnen ihre Aufgabe erst zuweist, ihren Rahmen, ihre Grenzen bestimmt. Nur wer im Besitz eines festen, tragfähigen, genaue Grenzen bestimmenden, die Auswahl leitenden, die Darstellung modellierenden geschichtsphilosophischen Grundgedankens war wie Deussen, konnte es wagen, sich der ungeheuren Fülle des Stoffs mit irgendeiner Hoffnung auf Bewältigung und feste Gestaltung zu nähern. Dieser Deussensche Gedanke, der durchaus originell ist und sich aus dem eigentümlichsten Grundzug seiner Bewußtseinsart ergab, lautet dahin, daß die philosophische Wahrheit nicht ein Ziel ist, dem wir

in stetem Fortschritt zustreben, noch etwas, das uns immer und immer völlig verborgen bliebe. Vielmehr war die Philosophie durch Aufbau oder Annäherung von Generation zu Generation und das, was sie uns zu sagen hat, von jeher in vollem Umfange da, und wenn auch heute wie vor mehreren tausend Jahren die meisten sie nur in einzelnen Teilen erfassen, so hat es immer Genien der Menschheit gegeben, die damals so gut wie in unserer Zeit die eine und selbe und ewige Wahrheit auf ihre Weise erkannt haben. Aber diese Wahrheit, die sich in der Übereinstimmung der Philosophien mit sich selbst, miteinander und mit der allen gemeinsamen Natur der Dinge kundgibt, spiegelt sich in verschiedenartigen Köpfen, die je nach dem Standort verschiedene, einander ergänzende Ansichten des Einen und Selben liefern, nur gefärbt durch individuelle Einflüsse des eignen Charakters und durch traditionelle der Vor- und Mitwelt; darum muß, wer hier recht verstehen will, die Fähigkeit zum Eindringen in das Individuelle und Traditionelle der Philosophen durch Studium der Quellen in der Ursprache vereinigen mit dem Besitz der ewig einen Erkenntnis und der Gabe, sie auch da wiederzuerkennen, wo sie als Kern in einer harten, kaum zu durchdringenden Schale verborgen ist. Die ewige Wahrheit selbst lautet dahin, daß die räumlich-zeitlich-materiell-kausale Wirklichkeit (Welt) nicht das wahre und letzte Sein der Dinge bedeutet, sondern einen Irrtum, Trug, Schein, Fehltritt darstellt, während das eigentlich Seiende der Dinge jenseits von Werden und Vergehen raumlos, zeitlos, immateriell, unwandelbar unser hinter den täuschenden Hüllen verborgenes eigenes Selbst als unsre wahre Heimat ist, woraus sich, für Erkennen und Handeln, der natürlichen in Relationen befangenen Weise ihres Vollzuges zuwiderlaufende Folgerungen ergeben und die Tatsachen der Philosophie, der Kunst und der Moral begreiflich werden. Unsere Zeit hat nach Deussens Auffassung in Kant und Schopenhauer sich den Zugang zu dieser Wahrheit neu eröffnet und ihr eine unsern Ansprüchen genügende wissenschaftliche Stütze gegeben. Was sie geschaffen haben, mag im einzelnen modifiziert werden, aber es wird so ewig wahr bleiben wie die Gedanken Platons oder Jesu. (Daher war es für Deussen dasselbe, ob er sagte, er wähle die philosophischen Systeme aus und beurteile sie nach der Norm der universellen Wahrheit, oder, nach der Norm der [auch in ihrem Kern, nicht an der Schale zu erfassenden] Kant-Schopenhauerschen Philosophie, welcher er die Einzigkeit nahm, um ihr Anteil an der Ewigkeit zu geben.) Die Religionen werden mit in den Kreis der Darstellung gezogen, „weil sie, innerlich und nach Abstreifung des mythischen Gewandes betrachtet, selbst Philosophie sind“, weil sie in einer oft

absurden Einkleidung doch das Tiefste darzubieten haben und weil überall gerade die lebenskräftigsten und fruchtbarsten philosophischen Gedanken letzten Endes in ihrem Boden wurzeln.

Der Rahmen für die zu behandelnden Gedankenkomplexe wird indessen gemäß der in der allgemeinen Einleitung des Werks gegebenen Ideal-Definition der Philosophie so weit gespannt, daß Universalität des Gegenstandes (Welt), Erkenntnis der Problematik dieses Gegenstandes als Ganzen und Suchen nach einem Prinzip der Welterklärung hinreichen, um ein Vorstellungssystem zur „Philosophie" (Metaphysik) zu machen und damit in das Gesichtsfeld des Werkes zu rücken. Nach einem Überblick über die Völker und Völkerfamilien, welche die Träger der fünf zu behandelnden Kultur- und Gedankenkreise sind, aus denen die Philosophie erwuchs, folgt eine Erörterung der Quellen, denen wir „Kunde", und der Methode, der wir „Einsicht" verdanken. Die „Einsicht" in die Gedanken der Philosophen wird gewonnen durch die Trennung des individuellen und traditionellen von dem originellen Element ihres Denkens, und diese Einsicht ist um so wertvoller, als gemäß dem oben dargelegten philosophiegeschichtsphilosophischen Grundgedanken die alten Philosophen von den neueren nicht antiquiert werden. — Von den fünf Abschnitten entfällt der erste auf den ersten, die vier weiteren auf den zweiten der dreiteiligen beiden Bände; von den drei Perioden des ersten Abschnitts zwei auf den ersten, der dazu gehörige wichtigste Anhang auf den zweiten, die dritte auf den dritten Teil des ersten Bandes, nach folgendem Schema:

1. *Philosophie der Inder.*
   a) Hymnenzeit I, 1,
   b) Brâhmaṇazeit (mit Upanishad's) I, 1/2,
   c) Nachvedische Philosophie (Chinesen; Japaner) I, 3.

Die Einleitung dieses 1. Abschnitts klärt über Geschichte, Kultur, Sprache und Literatur des alten Indien auf und geht über in eine Darstellung der Naturreligion, wie sie uns aus den Texten der Hymnenzeit (ca. 1500—1000 vor Chr.) entgegentritt. Jede Religion entspringt nach Deussen aus Deutungsversuchen der Naturerscheinungen und des Sittengesetzes und aus der Verschmelzung der Personifikationen der Naturmächte mit dem Prinzip des sittlich Guten, d. h. des mythologischen mit dem moralischen Element. Freilich trat dieses letztere in der altindischen Naturreligion außerordentlich zurück. Daher regten sich neben Zweifel und Spott die ersten Anfänge einer philosophischen Betrachtung durch die Erkenntnis einer ewigen Einheit aller Dinge. Die weitere Entwicklung führte dazu, den Versuch zu näherer Bestimmung dieses „Einen" zu machen, und es werden eine Anzahl von

Rigveda-Hymnen von Deussen übersetzt, analysiert und gedeutet, um diese geschichtliche Theorie zu erhärten. Die Eigenart der Texte der Brâhmaṇazeit (ca. 1000—500 vor Chr.) wird abgeleitet aus den geschichtlichen Ereignissen und kulturellen Änderungen im Leben des indischen Volkes; auf die Bildung fester Texttraditionen wird hingewiesen. Wegen des oft nur scheinbaren Tiefsinns des Formel- und Gleichungswesens in den Brâhmaṇas ist Vorsicht geboten; also beschränkt sich Deussen darauf, die Entstehungsgeschichte der Zentralbegriffe der Upanishad's „Brahman" und „Âtman" aus den Brâhmaṇas der drei älteren Veden und dem Atharvaveda herauszuschälen. Dabei „durchläuft die Entwicklung der Brâhmaṇazeit drei ineinander übergreifende Perioden, in deren erster Prajâpati als Prinzip aller Dinge an der Spitze steht, während er in der zweiten in den Hintergrund tritt vor dem aus Brahmaṇaspati hervorgegangenen Begriff des Brahman, bis in der dritten der aus dem Purusha abzuleitende Begriff des Âtman die Hegemonie übernimmt", so daß ein Fortschritt vom Mythologischen über das Rituelle zum Philosophischen stattfindet. Besonders wichtig sind dabei Untersuchungen über die Ableitung der sieben Bedeutungsarten des Wortes brahman aus der einen „Gebet". Was die Geschichte des Âtman-Begriffes anlangt, so meint Deussen im Gegensatz zu Oldenberg nicht, daß dieser Begriff sich gesondert und parallel zum Brahman-Begriff entwickelt habe, sondern, daß er aus diesem durch eine bloße Verschärfung des subjektiven Momentes bei zunehmender philosophischer Abstraktion hervorgegangen sei, allerdings ebenso aus dem Purusha- und Prâṇa-Begriff. Das Verhältnis von Brâhmaṇam, Âraṇyakam und Upanishad wird von Deussen dahin erklärt, daß entsprechend den Âçrama's (Lebensordnungen der Brahmanen) die rituellen Vorschriften der Brâhmaṇa's (für den Hausvater) über die allegorischen (das einzuschränkende Ritual umdeutenden, für den Waldeinsiedler) übergehen in die philosophischen für den Sannyâsin (religiöser Wanderbettler und Asket), die somit das „Ende" der Veda-Unterweisung bilden, auf das Lebens-„Ende" des Brahmanenschülers hindeuten und das „End"-Ziel alles Erkennens enthalten (Vedânta). Die Brâhmaṇas sind die rituellen, die Upanishad's der drei älteren Veden die dogmatischen Textbücher der verschiedenen Vedaschulen, so daß sich in ihnen derselbe Inhalt in mannigfachen Variationen und Redaktionen findet. Den Ursprung der zahlreichen Atharva-Upanishad's dagegen sucht Deussen in den Kreisen der Kshatriya's (Krieger- und Herrscher-Kaste). Von den indischen Erklärungen des Namens „Upanishad" nimmt er die als „Geheimnis" an und leitet sie sprachlich ab aus dem Ausdruck „Geheimsitzung" [upa + ni + sad], entgegen der Er-

klärung Oldenbergs aus upâsanâ, „Verehrung“, die mit drei gewichtigen Gründen widerlegt wird. Die Upanishad-Literatur läßt Deussen als Ausdruck der neuen Âtman-Lehre in Opposition zur bisherigen Brahmanendoktrin, angeregt von Brahmanen wie (dem im übrigen mythischen) Yâjñavalkya, in geheimen Konventikeln der Kshatriya's entstehen; zunächst in Geheimformeln zusammengefaßt, wurde der neue Gedanke später mit traditionellen Erläuterungstexten versehen, fand in die Vedaschulen Eingang, wurde von hervorragenden brahmanischen Lehrern vertreten, ja zum Privileg der Brahmanen erhoben, verwandelte sich aus den „Upanishad's“ in den „Vedânta“ und akkomodierte sich den Eigenarten der einzelnen Schulen. Die Geschichte der Upanishad-Literatur wird dann weiter in vier zeitlich aufeinander folgende Perioden zerlegt, denen sich sämtliche Texte einordnen lassen. Die Auffassung der Upanishad's als einer kanonischen Einheit vollzieht sich nach Vorarbeiten früherer endgültig erst in Bâdarâyaṇa's Brahmasûtra's und den Kommentaren Çañkara's (um 800 nach Chr.). Geschlossene Sammlungen oder Listen der Upanishad's sind erst später entstanden. Als Grundgedanken der Upanishadlehre stellt Deussen denselben wie für das Vedânta-System auf: Brahman = Âtman, und lehrt, daß beide Begriffe teils völlig synonym gebraucht werden, „teils Brahman als der ältere und anerkanntere, Âtman als der jüngere und bezeichnendere Ausdruck, Brahman als das Unbekannte und zu Erklärende, Âtman als dasjenige Bekannte, woraus jenes Unbekannte erklärt werden soll, Brahman als Prinzip, sofern es im Weltganzen, Âtman, sofern es im Innern des Menschen erfaßt wird“, erscheint. Von diesem Gedanken der „Identität Gottes und der Seele“ erklärt Deussen, daß er „von unverlierbarem Wert für die ganze Menschheit ist“, daß er erst durch den Kantischen Idealismus zu voller Klarheit erhoben worden und dreimal in der Geschichte der Philosophie auf ihren Höhepunkten auftritt: bei den Indern in den Upanishad's, bei den Griechen in der Metaphysik des Parmenides und Platon, bei den neueren Denkern „deutlicher als je zuvor“ in den Lehren Kants und Schopenhauers. Außerdem erkennt Deussen dem Upanishadgedanken als Vorstufe des Kantianismus, welcher, durch seine theoretische Aufhebung der empirischen Realität, der Religion entgegenkommt, nicht nur seine Bedeutung für die Religion im allgemeinen, sondern auch für die christliche im besonderen zu, durch die beiden gemeinsame Überwindung der Werkgerechtigkeit und durch die Ergänzung der voluntaristischen Erlösungslehre des Christentums auf dem Gebiete der Erkenntnis, wodurch auch Schwierigkeiten in der christlichen Dogmatik selbst überwunden werden können. Die eigentliche Darstellung des „Systems der Upanishad's“ und die spezielle Analyse der Texte geschieht wesent-

lich vom Standpunkt der Vedânta-Schule aus, wonach alle vom reinen monistischen Idealismus sich entfernenden Stellen spätere Anpassungen an empirische und traditionelle Vorstellungen sind; hierdurch gerade will Deussen „einen sicheren Anhalt" gewinnen, „um die chronologische Stellung eines Textes gegenüber älteren und jüngeren Behandlungen desselben Gedankens zu bestimmen". Gestützt wird diese Theorie durch die Begründung, daß gerade der nachweislich älteste Text der Upanishad's, nämlich die ersten Teile der Brihadâraṇyaka-Upanishad, in seinen Yâjñavalkya-Reden den rein idealistischen Advaitastandpunkt der Âtmanlehre vertrete: der Âtman ist das Subjekt des Erkennens in mir, als solches unerkennbar und die alleinige Realität. Im übrigen weiß Deussen sehr wohl, und es mußte ihm bei der Durcharbeitung des dichterisch-mystisch, aber nicht wissenschaftlich (wie bei Çañkara) gestalteten Materials als recht erschwerendes Moment fühlbar werden, daß die Upanishad's nicht eigentlich ein System darbieten, sondern nur die Grundlage für ein späteres, nach Deussen eben das Vedânta-System, welches den reinen wie den realistisch modifizierten Idealismus als höhere und niedere Wissenschaft in sich aufnimmt. Im übrigen behandelt Deussen die Mannigfaltigkeit der Upanishad-Gedanken unter den vier (früher fünf) Gesichtspunkten, denen er bereits 1883 das Vedânta-System unterworfen hatte: I. Theologie, II. Kosmologie, III. Psychologie, IV. Eschatologie und Ethik. Unter den Gedanken, denen Deussen in den Upanishad's getreulich nachfolgt, erreichen den Gipfel der Metaphysik und scheinen mir am interessantesten zu sein diejenigen, welche sich auf das Sein (Realität) oder Nichtsein des Brahman und der Erscheinungswelt vom rein idealistischen Standpunkt aus beziehen: dem Brahman wird das Sein (im metaphysischen Sinne) zugesprochen im Gegensatz zur Scheinhaftigkeit der empirisch gegebenen Welt, es wird ihm wieder abgesprochen als ein Attribut, das ihm, dem Namen- und Gestaltlosen, dem Unerfaßbaren nicht beigelegt werden darf. Durch Vereinigung der Lehre von der Realität des Âtman (Idealismus) mit dem Gedanken der (transscendentalen) Realität der Welt (Realismus) entstand der Pantheismus in den Upanishad's, mit dem Gedanken der Weltschöpfung der Kosmogonismus, mit der Trennung zwischen dem höchsten Âtman als Weltschöpfer und dem in der Schöpfung auftretenden individuellen Âtman der Theismus, mit der Leugnung des höchsten Âtman der Atheismus (Sâñkhya-Lehre), mit dem aus Opportunitätsrücksichten dem Sâñkhyam wieder angefügten Gottesbegriff der Deismus (Yoga). Die Seelenwanderungslehre erwuchs nach Deussen aus dem Gedanken der sittlichen Verantwortung und Vergeltung verbunden mit dem der angeborenen Verschiedenheit der Charaktere, die Erlösungslehre

nicht aus pessimistischen Motiven, sondern aus einer Entwicklung der mythologischen Eschatologie zur Âtmanlehre. Sannyâsa und Yoga leitet Deussen ab aus einem empirischen Mißverstehen der reinen Erlösungslehre als Methoden, durch die man die Erlösung erlangen zu können glaubte mittelst Herbeiführung ihrer bloßen Symptome, Aufhebung des Begehrens und Aufhebung des Bewußtseins der Vielheit. Die nachvedische Philosophie (ca. 500 vor Chr. — 1600 nach Chr.) umfaßt die philosophischen Teile der epischen Literatur (Mahâbhâratam und Gesetzbuch des Manu) nebst Buddhismus, danach die späteren philosophischen Systeme. Die epische Philosophie ist nach Deussen keine Mischphilosophie aus verschiedenen Systemen, sondern eine Übergangsphilosophie vom Standpunkt der Âtmanlehre, an die sie sich zunächst anschließt, zu anderen Standpunkten, denen sie sich allmählich nähert. Wieder wird die Gedankenmasse nach der von Deussen stets geübten Methode analysiert unter den Gesichtspunkten: I. Ontologie und Theologie; II. Kosmologie und Psychologie; III. Ethik und Eschatologie. In den Vordergrund der Betrachtung schiebt sich hier schon die allmähliche Ablösung der Prakṛiti-Purusha-Lehre des Sâṅkhya-Systems. Auch tritt nun zum ersten Mal der Begriff Nirvâṇam (Erlöschen) auf, den Deussen herleitet von dem „Aufgehen in Brahman“ in den Upanishad's, das hier als „Erlöschen in Brahman“ ausgedrückt wird. Als Anhang schließt sich an diese Darstellung der epischen Philosophie eine solche des Buddhismus, die mit wenigen äußeren Daten über seine Verbreitung und über den Jainismus eingeleitet wird. Nach einer kurzen Übersicht über die Geschichte der buddhistischen Kirche und die Quellen-Literatur wird Buddha's Leben samt seiner legendären Ausschmückung erzählt. Die Darstellung der Lehre leitet Deussen mit der Bemerkung ein: „So wenig wir . . . in erster Linie den sozialen Reformator in Buddha sehen möchten, so liegt doch in dieser Eröffnung des Zugangs zum Heile für alle das eigentlich Neue der von ihm ausgehenden Bewegung; viel weniger liegt es in dem Inhalte seiner Lehren, welche sich nach wie vor um die beiden Angelpunkte alles indischen Denkens, um die Seelenwanderung und die Erlösung drehen, und auch diese Gedanken zieht er nur in den Kreis seiner Betrachtung, sofern sie von unmittelbarer praktischer Bedeutung sind“. Die Grundbegriffe der buddhistischen Lehre werden in allen Einzelheiten erörtert, die Predigt von Benares zur Bergpredigt äußerlich und inhaltlich in eine interessante Parallele gesetzt. Daß die an die Lehre von den fünf Skandha's anknüpfende Leugnung der individuellen Seele schon von Buddha selbst ausgesprochen sei, glaubt Deussen allerdings nicht und weist den Widerspruch zwischen der Karma-

Lehre auf der einen und der späteren Leugnung der individuellen Seele auf der anderen Seite nach. Die buddhistische Kausalitätsreihe (zwölf Nidâna's) ergibt sich nach Deussens Untersuchung „als ein die vier heiligen Wahrheiten nebst den fünf Skandha's bereits voraussetzender und, wie die Zwölfzahl zeigt, gekünstelter Versuch, das buddhistische Dogma zu vereinigen mit der Vedântalehre". Die Ähnlichkeiten des Buddhismus mit dem Sâñkhyam der epischen Zeit erklärt Deussen nicht als Abhängigkeit von dieser Lehre, sondern als eine in den Anschauungen und Bestrebungen des gemeinsamen Zeitalters wurzelnde Verwandtschaft im Pessimismus, in der Zurückführung des Leidens auf den „Durst", in der Sehnsucht nach dem Brahmanirvâṇam u. a. Den Schluß des dem Buddhismus gewidmeten Abschnitts bildet eine Darstellung der äußeren Geschichte und inneren Entartung dieser Religion bis zu ihrer Vertreibung aus Indien und die Übersetzung einer Partie des Çañkaradigvijaya des Mâdhava, die jene Vertreibung mythisch besingt. Die sechzehn philosophischen Systeme, die sich seit 200 vor Chr. schließlich in Indien nebeneinander herausgebildet haben, behandelt Deussen in der Weise, daß er zunächst den ersten Teil des Sarva-darçana-saṃgraha des Mâdhava übersetzt, in welchem die neun heterodoxen Systeme dargestellt und kritisiert werden. Die sechs orthodoxen Systeme samt dem grammatischen des Pâṇini behandelt Deussen selbst, aber in der Reihenfolge des Werkes des die Naturphilosophie, auf Grund der Sûtra's und ihrer Über-Mâdhava, zuerst kurz das Vaiçeshikam des Kaṇâda, d. i. setzungen, sowie der schon von Colebrooke und M. Müller gegebenen Darstellungen; dann ebenso kurz den Nyâya des Gotama, d. i. die Logik, nach den in wörtlicher eigner Übersetzung aufgeführten ersten Sûtra's sowie früheren indischen und europäischen Arbeiten. Über die Mîmâṅsâ des Jaimini, ein System zur Erläuterung des vedischen Rituals, gibt Deussen einen Überblick durch Übersetzung der Angaben des Sarva-darçana-saṃgraha und einen Einblick in die Methode, nach der dieses System zweifelhafte Fragen entscheidet. Das philosophisch Bedeutsame des grammatischen Systems des Pâṇini liegt für Deussen in der Lehre vom Sphoṭa, dem Wortsinn, der in den Buchstaben enthalten und doch von ihnen zu unterscheiden ist, dem Begriff. Das Sâñkhya-System, das durch Colebrooke und namentlich Garbe bereits eingehend behandelt worden war, stellt Deussen um der Einheitlichkeit willen nur vom Standpunkt der Sâñkhya-Kârikâ des Îçvarakṛishṇa dar, die er vollständig übersetzt und erläutert. Er erblickt in diesem System lediglich eine realistische Entartung der Vedântalehre, indem sich die Avidyâ zur Prakṛiti (Urnatur) verdichtete, dem Âtman oder

Purusha realiter gegenübertrat, der Âtman in eine Vielheit von individuellen Purusha's sich verwandelte und der mehr und mehr als persönlicher Gott gedachte höchste Âtman beseitigt wurde. Die Widersprüche und Inkonsequenzen dieses Ideal-Realismus werden von Deussen schonungslos aufgedeckt und das Sâñkhyam als „degenerierter Vedânta" behandelt, „dessen ursprünglicher Idealismus noch überall durchblickt, aber durch das Hineinspielen realistischer Vorstellungen zu einem inkonsequenten, philosophisch nicht mehr vollständig verständlichen Gebilde geworden ist". Auch das Yoga-System stellt Deussen im engsten Anschluß an eine einzige, und zwar die maßgebendste Quelle, die Yoga-Sûtra's des Patañjali dar; diese hält er für eine Zusammenfassung älterer Texte, „welche alle mit Variationen . . . denselben Gegenstand behandeln", und erklärt die Existenz solcher Parallelredaktionen daraus, daß mehrere Yoga-Schulen bestanden haben mögen, in denen die Yoga-Praxis gelehrt und geübt wurde. Die Sûtra's werden vollständig übersetzt und erläutert. Hiernach ergibt sich das System seinem theoretischen Teil nach im wesentlichen als Sâñkhya-Dualismus mit deistischem Einschlag (durch Anerkennung des Içvara als Trägers der Allwissenheit, der im übrigen bedeutungslos bleibt) und geänderter Terminologie, seinem praktischen Teil nach als eine Anleitung zu gewissen Methoden, um nach Überwindung aller entgegenstehenden Bewußtseinszustände und sonstigen Hindernisse „den Purusha in seiner Isoliertheit (kaivalyam), seiner Verschiedenheit (viveka) von allem Objektiven, von der Prakṛiti und ihren Evolutionen zu erfassen" mittelst der Versenkung (samâdhi). Das Vedânta-System behandelt Deussen, wie gewohnt, im Anschluß an den großen Wiederhersteller des Brahmanismus, den Reformator **Çañkara** (den er mit Luther vergleicht). Dieser war ebenso bemüht, die reine Advaita-Lehre zur Geltung zu bringen, wie dem Veda als göttlicher Offenbarung die höchste Autorität zu sichern, eine Aufgabe, die bei der Untermischung der (nach Deussen rein idealistischen) Yâjñavalkya-Gedanken mit realistischen Theoremen und mythologischen Phantastereien schwer genug war, aber durch die Teilung des theologisch-philosophischen Vedânta-System in eine exoterisch-theologische „niedere Wissenschaft" und eine esoterisch-philosophische „höhere Wissenschaft" gelöst wurde. Deussen wiederholt hier den kurzen Überblick über das System, den er seinem ersten großen Werke „Das System der Vedânta" als Anhang angegliedert hatte und schließt mit der Erläuterung und vollständigen Übersetzung des Vedântasâra des Sadânanda, der durch Aufnahme von Theorien aus Sâñkhyam und Yoga, sowie durch Trennung der universellen Weltausbreitung von der individuellen auf allen drei Stufen des

Tiefschlafs, Traumschlafs und Wachens die Vedântalehre nicht unerheblich modifiziert, aber der Grundlage des reinen monistischen Idealismus treu bleibt. In dem Anhange über die chinesische und japanische Philosophie gibt Deussen einen kurzen Überblick über die Geschichte, Kultur, Sprache und Schrift Chinas, einen Bericht des Lebens, der politisch-literarischen Wirksamkeit und des Grundgedankens des Kong-fu-tse, eine Darstellung des Tao-te-king des Lao-tse, ferner eine geschichtliche Skizze der nationalen japanischen Schinto-Religion, sowie des Buddhismus und des Neuconfucianismus in China und Japan.

2. *Philosophie der Griechen* II, 1.

Deussen teilt die Geschichte der griechischen Philosophie in drei Perioden: I. die vorsokratische Philosophie, zu welcher er auch die Sophisten und Demokrit hinzurechnet; II. die attische Philosophie, die nur Sokrates, die Sokratiker, Platon und Aristoteles umfaßt und den Höhepunkt der Entwicklung darstellt; und III. die nacharistotelische Philosophie. Das Werk, das als Lehrbuch gedacht ist, zeichnet sich aus durch ungemein übersichtliche Anordnung des Stoffes, Klarheit der Darstellung und engsten Anschluß an die Quellen, ferner dadurch, daß Deussen nicht als Rationalist nur die Entwicklung der Begriffsbildung als solcher bis zur Ontologie und Logik und nicht als Nur-Historiker allein die Abhängigkeit der Philosophien voneinander verfolgt, sondern als Intuitivist den griechischen Rationalismus als solchen bloß historisch beschreibt, seinen wertvollen metaphysischen Inhalt aber losgelöst davon herausarbeitet und jeden Denker von seinem individuellen Standpunkt und von seinem originellen Gesichtspunkt her aus sich selbst und unmittelbar den sachlichen Fragen zu begreifen sucht. Außerordentlich anschaulich tritt übrigens bei allen dargestellten Philosophen ihr naturphilosophisches Weltbild hervor. Originell und beachtenswert ist Deussens Darstellung des Pythagoreismus, in dem er eine monistische und eine dualistische Richtung unterscheidet, der Philosophie des Parmenides, die durchaus metaphysisch verstanden und hoch bewertet wird, der Philosophen des 5. Jahrhunderts, deren Dualismus er als vergeblichen Versuch der Vereinigung der Gedanken des Heraklit mit denen des Parmenides auffaßt und metaphysisch deutet. Am eingehendsten und unter neuen Gesichtspunkten behandelt wird Platon, dessen Philosophie Deussen ableitet aus seiner Künstlernatur (nebst ihren ästhetisch-mystischen Erlebnisinhalten), die unter die Herrschaft der Denkernatur des rein begrifflich vorgehenden Sokrates geriet. Die Dialoge „Protagoras“ und „Phädrus“ sind nach Deussen die frühesten, noch vor dem Tod des Sokrates abgefaßten philosophischen Jugendwerke Platons. Nach dem Tode des Sokrates

ist die Reihenfolge: „Gorgias", „Theätet", „Sophistes", „Politikos", „Symposion", „Phaedon", „Republik", „Timaeus", „Gesetze". „Parmenides" und „Philebus" hält Deussen für echt, aber für vorläufige Skizzen, die erst unter Platons Nachlaß gefunden sein mögen. Das platonische System stellt Deussen dar unter folgenden Rubriken: 1. Wesen und Motive der Ideenlehre (Metaphysik), 2. Verwirklichung der Ideen in der Natur (Physik), 3. Verwirklichung der Ideen im menschlichen Handeln (Ethik). Den dunklen Begriff der platonischen „Ideen" deutet Deussen nicht dahin, daß es die „objektivierten Begriffe" seien, sondern es sind, als ἓν ἐπὶ πολλῶν, zugleich die „Objekte der Begriffe" und die „gestaltenden Naturkräfte"; dem „Phädon" cap. 48, neben andern Gründen, entnimmt Deussen den Aufschluß, daß Platon eigentlich die Naturpotenzen selbst suchte und sich zu den Begriffen nur als zu Spiegelbildern jener wandte. In sehr bedeutsamer Weise unterscheidet Deussen eine überweltliche und eine innerweltliche Richtung der platonischen Ethik. Aristoteles wird überaus klar dargestellt und eingehend gewürdigt; aber Platons Trennung zwischen dem Reich der Dinge an sich und der Erscheinungswelt erscheint Deussen ungleich wertvoller als die bloß inhärente Existenz der Ideen und die metaphysische Anerkennung der Materie bei Aristoteles, die Betonung des unwandelbaren Seins bei Platon wichtiger als bei Aristoteles die Untersuchung des Wesens der Entwicklung. Um so höher wird der Neuplatonismus des Plotin geschätzt, welcher die überweltliche Richtung der platonischen Lehre, die durch Aristoteles „verschüttet" war, erneut zur Geltung bringt. Den Schulen zwischen Aristoteles und dem Neuplatonismus, die der Philosophie vor allem praktische und lebenerleichternde Ziele setzen und wesentlich „Gemütsbedürfnisse" befriedigen wollen, erkennt Deussen eine entsprechend geringere Bedeutung zu.

3. *Philosophie der Bibel* II, 2, 1.

Die Weltanschauung des Alten und Neuen Testaments verfolgt Deussen bis auf ihre historischen Wurzeln zurück und läßt sie vor uns entstehen durch Vereinigung der religiösen Vorstellungen mehrerer vorderasiatischer Völker, die er nacheinander behandelt: der Ägypter, der Ursemiten, der Babylonier und Assyrer, der Hebräer (bis zum babylonischen Exil), der Iranier, der alten Juden (vom babylonischen Exil bis auf Jesus), mit der Lehre Jesu und des Paulus und Einflüssen der griechisch-alexandrinischen Philosophie. Der Mannigfaltigkeit und Fremdheit des Stoffes wegen muß Deussen breite geschichtliche Übersichten einflechten. Besonderes Gewicht wird auf die Abhängigkeit des Alten Testaments von den Babyloniern in den Mythen von der Schöpfung, vom Paradies, von den Urvätern und von der Sintflut,

auf die Abhängigkeit von den Iraniern in der Einführung des bösen Prinzips (Satan) neben dem guten (Gott) und der Dämonologie (Engel, böse Geister) gelegt. Eingehend wird nicht nur die „Genesis des althebräischen Monotheismus“ aus dem Polytheismus erörtert, wobei Deussen in den Propheten die Träger des monotheistischen Gedankens vermutet, sondern auch die Konsequenzen des Optimismus, des Nihilismus, des Eudämonismus daraus gezogen und durch die Bibel selbst belegt und gezeigt, wie die Tieferdenkenden mit dem Problem des Ursprungs des Bösen und dem der Gerechtigkeit Gottes auf dem Boden des Theismus vergeblich rangen; freilich liegt in dieser Darstellung dessen, was aus dem Gottesbegriff folgte und folgen mußte, eine offen betonte Kritik desselben. An der Geschichtlichkeit eines Jesus, welcher Art er auch immer gewesen sein mag, besteht für Deussen angesichts des Tatbestandes des neutestamentlichen Schrifttums, der Genesis des Christentums und der Zeugnisse des Sueton und Tacitus gar kein Zweifel. Sein Leben und Charakter wird unter kritischer Benutzung der Evangelien eindrucksvoll und unter manchen neuen Gesichtspunkten dargestellt; in seiner Lehre findet Deussen als philosophische Bestandteile 1. einen Determinismus, 2. einen kategorischen Imperativ, sofern er von der Notwendigkeit, mit der die Taten aus dem angeborenen Charakter hervorgehen, fest überzeugt ist und gleichwohl sein unbedingtes Gebot der Selbstverleugnung ausspricht. Grundlegend für die Entwicklung des Christentums ist es nach Deussen geworden, daß der Christus des Paulus von vornherein ein idealer Christus war, wie namentlich aus Gal. 1, 11—12 gefolgert wird. In den Gedanken des Paulus unterscheidet Deussen die Lehre vom „Christus für uns“ (Lehre, daß Gottes Sohn durch seinen Opfertod die Menschheit von ihrer Schuld gegenüber Gott befreit und erlöst hat) und die Lehre vom „Christus in uns“ (Lehre von Christus als Kraft des Guten in mir, Monergismus, Anbahnung der Wiedergeburt-Lehre). Das vierte Evangelium behandelt Deussen gesondert, da in ihm alle fünf Elemente, das althebräische, das iranisch-jüdische, das stoisch-alexandrinische, das paulinische und das historische zusammengeflossen sind. Den Schluß bildet die Zusammenstellung der vier Wahrheiten des Determinismus, des kategorischen Imperativs, der Wiedergeburt und des Monergismus, die Deussen als den eigentlichen Kern des Christentums betrachtet, alles andre, insonderheit der Theismus und die paulinische Lehre von Christi Opfertod, ist für ihn aufzugebende Schale. Allerdings legt er den größten Wert darauf, die genannten Wahrheiten als spezifisch christlich, allerdings auch als indisch-platonisch-christlich-kantschopenhauerisch, festzuhalten und sich insofern als

(esoterischen) Christen zu bekennen; dies um des Volkes willen, das er nur der Erfassung der exoterischen Theologie für fähig hält. So radikal er gegen den Theismus und was davon abhängt zu Felde zieht, ebenso entschieden will er die herausgeholten philosophischen Werte als religiöse retten, ein Verfahren, das zwei Vorwürfen ausgesetzt ist: 1. dem der Verwischung der spezifischen Differenzen zwischen Christentum und den anderen Weltanschauungen (ein platonisch-kantisches Christentum ist kein „Christentum" mehr), 2. die Religion enthält zweifellos philosophische Elemente, ist aber nicht Philosophie, darum mit Philosophie nicht verschmelzbar, sondern kann von dieser nur geduldet oder verdrängt werden. Die kritisierte reformatorische Absicht des Buches beeinflußt aber nirgends die Sachlichkeit und ungemeine Gründlichkeit seiner Darlegungen, sondern gibt ihm nur einen besonders lebhaften Schwung der Darstellung. Sie beeinflußt auch Auslese, Modellierung und Kritik der Gegenstände nicht in höherem Maße als in den früheren Bänden des Werkes, sondern das, was bleibend und wertvoll ist, nicht das, was der individuellen Eigenart der jeweiligen Weltanschauung als solcher entspricht, hebt Deussen überall hervor; das andre tritt an zweite Stelle. Und so ist er auch gegenüber Judentum und Christentum verfahren.

4. *Philosophie des Mittelalters* II, 2, 2.

Es folgt aus Deussens Standpunkt, daß er die Philosophie mit dem Erstarken des Christentums nicht etwa auf mehrere Jahrhunderte unterbrochen sein und erst in der Scholastik wieder schüchtern aufleben läßt, sondern in der Entwicklung der Dogmatik des Christentums selbst eine Entwicklung philosophischer Gedanken erblickt. Daher widmet er von vornherein der Patristik, den apostolischen Vätern, den Apologeten, den Gnostikern, den Häresien, den Dogmenstreitigkeiten nach dem Konzil zu Nicäa, kurz der Dogmen- und zu ihrer Erläuterung der Kirchengeschichte die Hälfte des Abschnitts, die andre sodann der Scholastik. Er bemüht sich dabei, die Motive der Entwicklung der Dogmen eben gerade in den schon vorher dargelegten inneren Widersprüchen des theistisch-christologischen Christentums und in dem Eindringen griechisch-alexandrinischer, platonisch-stoischer, endlich entschieden neuplatonischer Elemente nachzuweisen. Die Gnostiker und Manichäer leitete nach ihm das berechtigte Streben, den (am Bösen mitschuldigen) Weltschöpfer vom Welterlöser, das Prinzip der Sünde von dem der Güte zu trennen. Synesios interessiert ihn als Vereiniger der Philosophie (als esoterischer Lehre) mit der christlichen Dogmatik (als exoterischer Lehre), und zwar als ein solcher, der sich dieses Çaṅkara und Deussen verwandten Stand-

punkts voll bewußt ist. An Dionysius Areopagita fesselt ihn die mystische („negative") Theologie. In der Scholastik stellt er Scotus Eriugena als Schüler des Neuplatonismus sehr hoch und tritt als Intuitivist auf die Seite des Nominalismus, ohne als Platoniker die relative Berechtigung des (scholastischen) Realismus zu verkennen. In der Philosophie der Araber und Juden wird dem Islam, dem Sufismus, der Kabbâla und dem Einfluß des Neuplatonismus besondere Aufmerksamkeit geschenkt, in der nachthomistischen Scholastik dem Voluntarismus des Duns Scotus. Als „Oase in der Wüste" der dürren Scholastik wird die trotz ihrer Beziehungen zum Neuplatonismus, zu Dionysius Areopagita und zu Scotus Eriugena „auf echter, ursprünglicher, intuitiver" Erkenntnis beruhende Mystik des Meister Eckhart dargestellt. Mit besonderer Liebe behandelt Deussen, wie begreiflich, auch Jakob Böhme, dem er eine spezielle kleine Monographie gewidmet hatte; hier scheidet er sorgfältig den Kern „intuitiv erfaßter ewiger Wahrheiten" von der besonders dicken Schale. Aber gewissenhaft berichtet Deussen auch über alle andern Denker und Richtungen des Mittelalters, wenn auch seinem Auswahlprinzip zufolge bei ihm manches in zusammengefaßter Darstellung in den Hintergrund tritt, was in andern Geschichten breit behandelt zu werden pflegt, wie z. B. die Einzelheiten der Scholastik in ihrem Verhältnis zur Theologie von den katholischen Historikern, die Antizipation naturwissenschaftlich-mathematischer späterer Philosopheme und die Methodologie der Naturwissenschaften in der Übergangszeit von den übrigen Geistesgeschichtsforschern.

5. *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer* II, 3.

Je mannigfacher und umfangreicher der Stoff wird durch die Annäherung an unsre eigne Zeit, indem vom Näherliegenden mehr Kunde zu erlangen ist als vom Entfernten, um so entschiedener beschränkt sich Deussen auf die Auslese des Bedeutenden und umfaßt damit jene philosophischen Gedankenkomplexe und ihre Urheber, von denen allein wohl als eigentlichen Philosophen aus jenen Zeiten in etwa 100—200 Jahren noch die Rede sein wird. Als Philosophen ersten Ranges, denen Hauptabschnitte gewidmet werden, erscheinen Descartes, Spinoza, Leibniz, in erhöhtem Maße der sehr eingehend behandelte Kant, im höchsten Sinne alle überragend Schopenhauer, dem ein Drittel des Bandes gehört und der den Abschluß und die Krönung des gesamten Werkes bildet. Der Gliederung nach schiebt Deussen auf die zweite Rangstufe: Geulincx und Malebranche als Nachfolger des Cartesianismus, Locke als Begründer und Berkeley und Hume als Nachfolger des englischen Empirismus, Wolff als Nachfolger Leibnizens, Fichte,

Schelling, Hegel und Herbart als Nachfolger Kants; auf die dritte Rangstufe: als Vorläufer und Glieder des französischen Materialismus Voltaire, Rousseau, Condillac (den Enzyklopädisten und La Mettrie, Holbach, Helvétius wird die vierte Rangstufe zugewiesen), als Glieder der deutschen Philosophie nach Wolff Reimarus, Mendelssohn, Nicolai, Lessing, Friedrich den Großen. Eröffnet wird der Band mit der bezeichnenden Bemerkung: „Es bedarf einer Erklärung, warum die Menschheit auch nach allen Aufschlüssen, welche sie der indischen, griechischen und biblischen Weisheit verdankte, und nach den mancherlei Versuchen des Mittelalters, den biblischen Lehrinhalt mit dem Besten, was die Philosophie der Griechen darbot, zu verknüpfen, noch einer weiteren philosophischen Entwicklung bedurfte, ja wie eine solche Entwicklung nach allem, was man schon besaß, überhaupt noch möglich war". Deussen antwortet: 1. daß bei den Indern die tiefsten Erkenntnisse „nur intuitiv und gleichsam im Fluge ergriffen worden waren" und „ihnen die wissenschaftliche Begründung" fehlte; 2. daß bei den Griechen Aristoteles die besten gefundenen Gedanken „verschüttete und für die Folgezeit verdunkelte" und „gewisse für die Philosophie dringlichste Fragen, wie die nach der Realität der Außenwelt, nach dem Zusammenbestehen der metaphysischen Freiheit mit der empirischen Notwendigkeit und nach der Bedeutung des ethischen Handelns für die Erlösung aus den Fesseln der empirischen Realität, von Platon kaum gestreift, von Aristoteles ganz beiseite gelassen worden waren"; 3. daß sich beim Christentum die vier erarbeiteten Wahrheiten „in eine harte, aus dem altsemitischen Realismus und aus historischen und pseudohistorischen Begebenheiten zusammengewachsenen Schale" eingeschlossen finden, „welche die volle Wirkung jener vier Grundwahrheiten auf Jahrtausende hin gehemmt und verkümmert hat"; 4. daß das Mittelalter durch unterschiedslose Übernahme von Kern und Schale des Christentums und Verknüpfung desselben mit Elementen der griechischen Philosophie die gestellte Aufgabe auch nicht erfüllte, sondern sogar dogmatisch den Geist in Fesseln schlug. Die neuere Philosophie begibt sich an das Realitätsproblem auf den Wegen des Realismus, Idealismus und Idealrealismus, um in Kants transscendentalem Idealismus die Lösung zu finden, ebenso in Kants System die Lösung für das Freiheitsproblem, bis Schopenhauer die wertvollsten erkenntnistheoretischen, naturphilosophischen, ästhetischen und ethischen Gedanken der Vergangenheit auf Kantischer Grundlage in seinem Voluntarismus geläutert vereinte und „einen Bau ohnegleichen" errichtete, „welcher im einzelnen durch den nie beendeten Fortschritt der empirischen Wissenschaften noch

modifiziert werden mag, im ganzen aber nicht veralten kann und berufen sein dürfte, im geistigen wie im religiösen Leben der Menschheit ein neues Weltalter heraufzuführen". Im einzelnen ist von Interesse, daß Deussen Spinoza und Leibniz (wider dessen Willen) in engste Beziehung zueinander setzt durch den beiden gemeinsamen Idealrealismus; beider innere Widersprüche werden bei aller eingehenden Würdigung rücksichtslos kritisiert. Kants Kritik der Vernunft entsprang nach Deussen der Absicht, zu untersuchen, ob wir Mittel zu metaphysischer Erkenntnis besitzen, und hatte das negative Ergebnis, daß unsre Erkenntnismittel uns auf die Bearbeitung des sinnlich Gegebenen gemäß den Formen der Erfahrung einschränken, ungewollt aber das positive, daß Raum und Zeit, die Stützen der Wirklichkeit, sich als apriorische Funktionen des Bewußtseins erwiesen, die Welt sich als bloße Erscheinung eines unbekannten Dinges an sich ergab, auf dieses Ding an sich hingewiesen und für die Möglichkeit einer raum- und zeitlosen Ordnung der Dinge jenseits des unendlichen Raumes Platz gemacht wurde. Bei Behandlung und Würdigung der Kantischen Lehre vom kategorischen Imperativ und der menschlichen Freiheit sowie der Rolle, welche der „Mensch als Ding an sich", ein „erkennbares Übersinnliches", dabei spielt, läßt Deussen die bloß „praktisch-dogmatische" Geltung dieser Metaphysik in den Hintergrund treten. Kants Leben und der Inhalt seiner zahlreichen Schriften wird ausführlich mitgeteilt. Seine Philosophie stellt Deussen durch möglichst getreue Wiedergabe seiner vier Hauptwerke dar: 1. „Kritik der reinen Vernunft", 2. „Kritik der praktischen Vernunft", 3. „Kritik der Urteilskraft", 4. „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; diese Darstellung ist ungemein übersichtlich, aber auch mit kritischen Bemerkungen durchwoben. Sachlich klar, plastisch und objektiv stellt Deussen die nachkantischen Philosophien dar, spart aber nicht mit treffender Kritik und kann eine ganz leichte Ironie des Tones nicht völlig unterdrücken, weiß jedoch dem Bedeutenden und Wertvollen in Charakter und Schriften dieser Denker durchaus gerecht zu werden. Die literarischen, sozialen und politischen Beziehungen treten zurück hinter den rein philosophischen, denen mit aller Darstellungstreue nachgegangen wird. Deussens Kritik an ihnen schließt sich im wesentlichen an die Schopenhauersche (aber natürlich ohne deren Invektiven) an, und auch Schopenhauers eigne Stellung gegenüber Kant wie gegenüber den Nachkantianern wird ganz im Sinne Schopenhauers aufgefaßt; eine wesentliche Abhängigkeit Schopenhauers von den Nachkantianern wird geleugnet, dagegen in Schopenhauers Metaphysik die konsequente Fortsetzung und Vollendung der Kantischen Philosophie

gesehen, die in ihren beiden „Angelpunkten", dem aprioristischen Phänomenalismus und der Freiheitslehre selbst in die Richtung dieser Fortsetzung weist. Die Darstellung von Schopenhauers Leben wirkt durch verständnisvolles und liebevolles Eingehen auf die Persönlichkeit des Philosophen den von Gutzkow, Kuno Fischer und andern in die Welt gesetzten Verzerrungen glücklich entgegen. Dagegen weiß Deussen, der sich Schopenhauers Gedanken so völlig zu eigen gemacht, die Schopenhauersche Philosophie nicht von der Form, die er selber ihr gegeben, in seiner Darstellung zu trennen. Das geschichtliche Sehen tritt etwas zurück, weil Deussen es gewissermaßen auf sich selbst richten müßte. Aber wenn auch Deussens Darstellung der Schopenhauerschen Lehre ein nicht ganz naturgetreues Abbild von ihrem in der geschichtlichen Wirklichkeit gegebenen Charakter bietet, so steht Deussen selbst doch so sehr im Zentrum des „intelligiblen Charakters", der „Idee" dieser Metaphysik, daß seine Abweichungen als ebensoviele gerade vom Standpunkt des Schopenhauerianismus aus wertvolle Ansätze zu bedeutsamen Fortentwicklungen oder wenigstens als nachdenkenswerte Reflexionen angesehen werden dürfen; und vor allem haben sie den Vorzug, den zahllosen Mißverständnissen und Entstellungen, denen Schopenhauers anscheinend so leicht verständliche Metaphysik noch heute ausgesetzt ist, Einhalt zu gebieten durch Herausarbeiten der klaren Linie der optimalen Interpretation.

Es folge eine tabellarische Übersicht über sämtliche Werke Deussens und ihre Übersetzungen:

Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. (Bonn, Marcus, 1869.) Leipzig, F. A. Brockhaus.

Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. Leipzig, F. A. Brockhaus. Fünfte Auflage 1913.

Elements of Metaphysics: a Guide for Lectures, translated by C. M. Duff. London, Macmillan & Co., 1894.

Les éléments de la métaphysique. Traduction du Dr. Em. Nyssens, revue et approuvée par l'auteur. Paris, Perrin et Cie., 1899.

Gli Elementi della Metafisica, con introduzione di Luigi Suali. Pavia 1912.

Elements of Metaphysics, translated into Sanscrit Verses by A. Govinda Pillai. Trivandrum (S. India) 1912.

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Çañkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Stand-

punkte des Çaṅkara aus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Zweite Auflage 1906.

The System of the Vedânta, translated by Charles Johnston, Chicago 1912.

A short account of the Vedânta Philosophy, according to Shankara, translated from Dr. Deussen's System des Vedânta by A. W. Smart. Madras 1897.

Outline of the Vedânta-System of Philosophy, according to Shankara. Translated by J. H. Woods and C. B. Runkle. New York. The Grafton Press. 1903.

Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1887.

Der kategorische Imperativ. Rede. Zweite Auflage. Kiel, Lipsius & Tischer, 1903.

On the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics, an adress delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, the 25th February 1893. (Bombay 1893.) Leipzig, F. A. Brockhaus. (Auch als Anhang zu den „Erinnerungen an Indien".)

Zur Erinnerung an Gustav Glogau. Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895.

Über die Notwendigkeit, beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897.

Jacob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. Zweite Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911.

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904.

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Zweite Auflage 1905.

Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901.

Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la Philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. Paris, Armand Colin, 1902.

Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte und 16 Abbildungen. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer, 1904. (Als Anhang darin: On the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics.)

My Indian Reminiscences, translated by A. King, Madras 1911.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Sanatsujâta-parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906.

Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics. Berlin, Karl Curtius, 1907.

Zarys Filozofii Indyjskiej z dodatkiem o filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej, przekład rozszerzony objaśnieniami z upoważnienia autora. Lwów 1914.

Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. Zweite Auflage 1907.

Der Gesang des Heiligen. Eine philosophische Episode des Mahâbhâratam. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911.

Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 2 Bände in 6 Abteilungen. 1894 bis 1917. Leipzig, F. A. Brockhaus. Neue Gesamtausgabe 1920.

Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 1894. Vierte Auflage 1920.

Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. 1899. Vierte Auflage 1920.

The Philosophy of the Upanishad's. Authorised English translation by Rev. A. S. Geden. Edinburgh, T. & T. Clark, 1906.

Erster Band, dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. 1908. Dritte Auflage 1920.

Zweiter Band, erste Abteilung: Die Philosophie der Griechen. 1911. Zweite Auflage 1920.

Zweiter Band, zweite Abteilung: Die biblisch-mittelalterliche Philosophie. 1915. Dritte Auflage 1920.

Bibelns Filosofi, bemyndigad översättning av August Carr. Stockholm, Hugo Gebers Förlag, 1916.

Zweiter Band, dritte Abteilung: Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. 1917. Zweite Auflage 1920.

Vedânta, Platon, Kant, nebst einem Anhang über Kultur und Weisheit der alten Inder. Wien, Verlag der Wiener Urania, 1917.

Faustbüchlein, ein Leitfaden zum Verständnis des Goetheschen Faust. In Vorbereitung.

Der Entwicklungsgang der neueren Philosophie von Descartes bis Schopenhauer. Berlin, Askanischer Verlag, 1919. (Als Vorwort zur „Anthologie der neueren Philosophie", Bd. I der „Anthologie der Wissenschaften" hrsg. von F. Ramhorst.)

4. Systematische Philosophie.

Deussens Wesen und Leistung erscheint als eine Synthese von reproduktiven philosophischen und produktiven philosophiegeschichtswissenschaftlichen Funktionen. Eine Darstellung dieser geistigen Eigenart und ihrer Äußerungen ist nur möglich, wenn man das, was hier zur Einheit verbunden ist, zunächst getrennt und gegeneinander abgegrenzt veranschaulicht: das philosophische und das geschichtliche Erkennen. Wir beschränken uns auf das erstere, auf Deussens systematische Philosophie.

Ihre Darstellung erlaubt, ja fordert ein abgekürztes Verfahren, das obendrein die Sonderung des Fremden und Eigenen in ihr miteinschließt. Denn sie deckt sich, trotz der dynamischen und qualitativen Verschiedenheit der Persönlichkeiten des Meisters und des Schülers, nahezu mit der Philosophie des Frankfurter Weisen, so daß ihr Besonderes am besten an den im übrigen als bekannt vorauszusetzenden Gedanken Schopenhauers deutlich gemacht werden kann. Die Frage: welches ist die Deussensche Philosophie? wird beantwortet mit der Frage: worin unterscheidet sich die Deussensche Philosophie von derjenigen Arthur Schopenhauers?

Um aber im Bilde zu sein, rekapitulieren wir zuvor kurz den Inhalt der „Elemente der Metaphysik":

Nach einem Vorwort, in dem er seinen durch Kant und Schopenhauer eroberten Standpunkt als den der „Versöhnung aller Gegensätze" (in der früheren Philosophie wie für Gegenwart und Zukunft) bezeichnet und die vorgetragene Lehre als ein mit der naturwissenschaftlichen Weltauffassung übereinstimmendes, „regeneriertes, geläutertes und auf unanfechtbarer wissenschaftlicher Grundlage aufgebautes Christentum" charakterisiert, gibt Deussen seine systematische Lehre mittelst 300 kurzer Paragraphen, teils in knapper Form von Lehrsätzen und Be-

weisen, teils in logisch aufgebauten, aber niemals trockenen, stets klaren und oft tiefsinnigen Erörterungen. Nach einigen kurzen Vorbemerkungen über die Standpunkte, Quellen, Methoden der physischen und metaphysischen Betrachtungsweise, einer systematischen Übersichtstafel der allgemeinen Wissenschaften und einigen historischen Bemerkungen wird die Weltbetrachtung erst vom physischen, dann vom metaphysischen Standpunkt aus durchgeführt. Die physische (empirische) Betrachtung nimmt die Grundlagen der Welt zum Gegenstand: Raum, Zeit, Materie, Kausalität, Naturkräfte und mündet im Materialismus. In Form kurzer Lehrsätze werden die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit und der Kausalität, die Unerschaffbarkeit und Unzerstörbarkeit der Materie, die Möglichkeit der unendlichen Größe oder unendlichen Kleinheit der Materie behauptet und durch knappe, in schlagender logischer Form gehaltene Beweise gestützt; die Grundbegriffe des Kausalgesetzes und seiner Voraussetzungen sowie die Begriffe „Naturgesetz" und „Naturkraft" werden bestimmt; es ergibt sich, daß alles Existierende in Raum und Zeit als materiell und als kausal bestimmt vorhanden ist oder sonst nicht existieren könnte, auch der Intellekt. Die Naturkräfte existieren vom empirischen Standpunkte aus gar nicht. Der Materialismus wird unter Widerlegung des Spiritualismus durchgeführt und auf sein relatives Recht geprüft. Die Betrachtung vom metaphysischen (transscendentalen) Standpunkt aus zerfällt (entsprechend den vier Büchern der „Welt als Wille und Vorstellung") in vier Teile: 1. „Die Theorie des Erkennens" (nebst einem Anhang: „Die Vernunft und ihr Inhalt"), 2. „Die Metaphysik der Natur", 3. „Die Metaphysik des Schönen", 4. „Die Metaphysik der Moral". (Die durch Schopenhauers Benennung der vier Teile seiner Vorlesung über die „gesammte Philosophie" sanktionierten Titel mag Deussen zum Teil aus § 21 der „Parerga" I entnommen haben.) Als Problem des 1. Teiles wird die Möglichkeit der Sinneswahrnehmung aufgestellt. Ausgehend von dem Gedanken „Die Welt ist meine Vorstellung", stellt Deussen nach Erörterung des natürlichen Widerstrebens gegen diesen Satz und unter Berufung auf ähnliche Gedanken in Indien, Griechenland und Bibel die Grundbegriffe „Subjekt" und „Objekt" fest, scheidet die apriorischen von den aposteriorischen Bestandteilen der Vorstellung und ermittelt als apriorische Elemente Raum, Zeit und Kausalität. Nach erneuter Heranziehung von Bestätigungen aus der alten Philosophie werden für die Apriorität dieser drei Anschauungsformen je sechs, dreimal in gleicher Reihenfolge und nach dem gleichen Grundgedanken angeordnete, mit sechs eignen lateinischen Namen dreimal benannte Beweise geführt, die sich auf

die Kantischen Beweise und die Schopenhauerschen Modifikationen derselben, namentlich hinsichtlich der Kausalität, stützen. Es werden hieraus die Schlußfolgerungen zugunsten des transscendentalen Idealismus gezogen und noch einige Nebengedanken, dann aber mit scharfer, wiewohl allgemeiner Polemik die Gegner des reinen Idealismus und alle, die noch eine der unseren gleichende Wirklichkeit unabhängig von unsrer Vorstellung, also eine unnötige Verdoppelung derselben, annehmen, als inkonsequent gebrandmarkt; es gibt nur die Wahl zwischen Idealismus und Materialismus. Der Anhang dieses Teils behandelt die Begriffe als Inhalt der Vernunft, ihre Entstehung, die Begriffspyramide, Urteil, Schluß, Kategorien, den Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Bewußtsein und die Sprache. Der 2. Teil führt zur Beantwortung der Frage nach dem Kantischen Ding an sich auf Schopenhauerschem Wege „ins Innere der Natur", zum „Willen"; die Identität von Körperbewegung und Wollen, von Leib und Wille wird aufgezeigt, der unbewußte Wille vom bewußten unterschieden, der Vorrang des Willens vor dem Intellekt erwiesen, das An sich auch der Tiere samt ihrem Instinkt, der Pflanzen und der unorganischen Natur als Wille gedeutet. Danach werden die metaphysischen Bestimmungen des Willens als Ding an sich dargelegt und in mythischer Form ein Bild des transscendenten Weltprozesses gegeben sowie die Identität der tiefsten metaphysischen Wahrheit überall und zu allen Zeiten bei den Indern, den Griechen und in der Bibel festgestellt. Im Schopenhauerschen Sinn als Objektivationsstufen des Willens, als Bindeglied zwischen dem einen Willen und der vielheitlichen Welt sowie als Naturkräfte aufgefaßt, werden die platonischen Ideen zur weiteren naturphilosophischen Erklärung herangezogen, aber auch die Widersprüche und die Unzulänglichkeit dieser Hilfskonstruktion aufgewiesen und im Aufbau der Natur von unten nach oben die Manifestation der Ideen in ihren Erscheinungen betrachtet, schließlich mit ihrer Hilfe und derjenigen der Einheit des Dinges an sich die innere und die äußere Zweckmäßigkeit in der Natur erklärt. Der 3. Teil beginnt damit, zu zeigen, daß Platon mit seinen Ideen, unter dem Einfluß des Sokrates, auf die Begriffe, nicht auf den Gegenstand des ästhetischen Anschauens hinauswollte und auch zur Kunst in eine ablehnende Stellung geriet, während Aristoteles und Kant die Einsicht in den Zweck und in die Wirkung der Kunst sowie in die Empfindung des Schönen und in ihre empirische Unerklärbarkeit weiter förderten. Nach Feststellung der besonderen Umwandlung, die im Subjekt wie im Objekt bei der ästhetischen Betrachtung vor sich geht, wird deren subjektive Bedingung in dem Erhobensein des Beschauers über das individuelle Wollen

(nicht etwa das Wollen überhaupt), die objektive in der Entrückung des Angeschauten aus den Relationen von Zeit, Raum und Kausalität ermittelt, der Ursprung der Kunst aufgedeckt, das Schöne und das Erhabene definiert, das Schöne in der Natur verfolgt und schließlich das Wesen der Kunst (Darstellung der Idee) an der Architektur, Skulptur, Malerei, Poesie studiert, sowie das Einzigartige der Musik in der reinen Darstellung des Willens selbst gefunden. Im 4. Teil wird die Duplizität des Standpunktes auch auf das Handeln ausgedehnt und in der Moralität ein auf totaler Willensumwandlung beruhender Durchbruch höherer Erkenntnis, welche die von Raum und Zeit gesetzten Schranken niederreißt, gefunden. Die Unsterblichkeit wird aus dem transscendentalen Idealismus als „Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer", die Freiheit aus ihm nur als metaphysische, die mit der physischen Notwendigkeit zusammenbesteht, abgeleitet und somit das Fundament der Ethik gesichert. Die beiden Standpunkte des Handelns werden als der egoistische der Bejahung des Willens zum Leben („Heidentum") und der dem Egoismus zuwiderlaufende der Verneinung des Willens zum Leben („Christentum") gekennzeichnet, die Gesamtheit der menschlichen Handlungen in vier Klassen (solche der Bosheit, des Egoismus, des Mitleids und der Askese) eingeteilt, der Egoismus in der ganzen Natur beobachtet und der scheinbare Egoismus der moralischen Handlungen erklärt. Sodann werden unter Klärung der Begriffe Unrecht, Recht und Pflicht und Erörterung des dem Dasein notwendig anhaftenden Leidens, seiner Nichtigkeit, Hoffnungslosigkeit und Ziellosigkeit das Böse und das Übel auf den Egoismus zurückgeführt. Das positive Recht, der Staat, die Erziehung werden als zeitliche Vorkehrungen gegen die Folgen des Egoismus dargestellt, das bloß äußerlich der Moralität sich angleichende, aber nicht von ihr, sondern von egoistischen Motiven geleitete Tun als „Legalität" bezeichnet, die Parallelen aus der indischen und biblischen Theologie herbeigeholt und als Kern jeder moralischen Handlung ein Akt der Verneinung des Willens zum Leben erwiesen. Als zwei Wege zur Verneinung ergeben sich der über die Tugend (Gerechtigkeit, Liebe, Askese) und der über das Leiden; dem Prinzip der Verneinung als der höchsten überweltlichen Gewalt wird der Name Gott gegeben, aber ohne damit die herkömmlichen Vorstellungen zu verbinden. Ein Rückblick auf den zurückgelegten Gedankengang schließt das Werk, das von der trockenen, knappen Formulierung der ersten Teile nach und nach übergeht zu immer höherem und schwungvollerem Ausdruck und mit einer ergreifenden Schlußbetrachtung endigt.

Die dritte Auflage des Werkes (1902) wurde dann um eine dem Buch vorangestellte „Vorbetrachtung über das

Wesen des Idealismus" vermehrt, die als neuen Gedanken, zur Beseitigung eines von Eduard Zeller im Schopenhauerschen Idealismus gefundenen Widerspruchs, die Annahme eines „transscendentalen Bewußtseins" vertritt und in Anlehnung an die entsprechenden Gedankengänge der „Parerga" lehrt, daß die aposteriorischen Verschiedenheiten im Schoße des Dinges an sich wurzeln und dies mit dessen transscendentaler Einheit (Vielheitlosigkeit) verträglich sei.

In formaler Hinsicht ist der Deussenschen Philosophie mit der Schopenhauerschen gemeinsam die charakteristische Art des Aufbaus aus ästhetisch-mystischer Intuition, aus empirisch-apriorischen Realvorstellungen, aus Begriffen und aus Worten. Diese Art der Konstitution beschränkt die Eigengesetzlichkeit der Begriffsbildung als solcher und der Realvorstellungen als solcher einerseits zugunsten erhöhten Aufnehmens des intuitiven Gehalts, andrerseits zugunsten erhöhten Mitteilens vermöge der eigenen Wirkungskraft des sprachgemäß gestalteten Ausdrucks. Intuition und Sprache treten stärker hervor als bei andern Denkern, worin manche die Entartung in phantasierendes Literatentum oder die Verwandlung des Philosophischen ins Religiöse, die andern aber erst die rechte Herstellung des Gleichgewichts der Philosophie erzeugenden Kräfte, die geniale Erhebung der Philosophie über das Niveau einer gehaltlosen, mechanischen Technik praktisch brauchbaren Erfahrungswissens zu erblicken pflegen. Während indessen die Schopenhauersche Philosophie in der Ausschöpfung der letzten Tiefen des menschlichen Bewußtseins und der Entfaltung ihrer schriftstellerischen Darstellungsfähigkeit so weit gegangen war, daß gewisse logische Unstimmigkeiten, teils durch die nicht völlige Verarbeitung des immensen Intuitionsgehaltes, teils durch das Übergewicht der plastischen Ausdrucksweise hervorgerufen wurden und die Genesis der Schopenhauerschen Gedanken und Werke, wie sie sich nun einmal geschichtlich vollzog, die Lockerung der Systemeinheit begünstigte, wurde es das treibende Motiv des Deussenschen Philosophierens, der Metaphysik des Frankfurter Denkers eine geschlossene, logisch lückenlos durchgeformte und dogmatisch feste, gewissermaßen definitive Gestalt zu geben, ohne ihrem intui-

tiven Gehalt und ihrer sprachlichen Ausdruckskraft dadurch Eintrag zu tun. Dagegen lag es nicht in der Absicht der Deussenschen Philosophie, das Schopenhauersche System durch Verarbeitung der inzwischen gewonnenen erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisse, also seinen Realvorstellungen nach, wesentlich zu rektifizieren; nur soweit es sich um naturwissenschaftliche oder psychologische Erkenntnisse handelt, die bis zu den siebziger Jahren Gemeingut der Gebildeten geworden waren, oder um Erkenntnisse, die aus Deussens speziellen theologischen, philologischen, indologischen und geistesgeschichtlichen Studien erwuchsen, wurde von ihnen zur Modifikation des Systems Gebrauch gemacht, z. B. in den Gedankengängen über Atomismus, Descendenztheorie und indische wie biblische Philosophie. Man wird also nicht fehlgehen, wenn man Deussens Philosophie formal als einen logisch-dogmatisch gestalteten Schopenhauerianismus bezeichnet, d. h. als eine Philosophie, welche die methodischen Eigentümlichkeiten des Schopenhauerschen Denkens durch Logisierung und Dogmatisierung nicht verwischt, sondern durch maßvolle Anwendung des modifizierenden Verfahrens gerade befestigt, was z. B. in der strengen Durchführung der 3 × 6 Beweise für die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität besonders klar hervortritt. Daran darf uns die individuelle Verschiedenheit der Deussenschen Gedankenführung und noch mehr der Ausdrucksweise, wo sie sich frei überlassen bleiben, von der Schopenhauerschen nicht irre machen. Die lebendige Ergriffenheit des reproduzierenden Deussenschen Geistes, die ihm selbst eigene Plastizität der Sprache mögen in ihren höchsten Steigerungen hinter denjenigen Schopenhauers — vielleicht mehr qualitativ als quantitativ — zurückbleiben, im ganzen ist, vermöge einer gewissen Wesensverwandtschaft beider Bewußtseine, über die individuelle Verschiedenheit hinaus die Identität der formalen philosophischen Eigenart, des Gestaltungsgesetzes gewahrt. Die Logisierung, die bei Deussen desto entschiedener, doch immer mit Maß, hervortritt, liegt zweifellos in der Tendenz der Schopenhauerschen wie einer jeden Philosophie und kann

also, solange die gemeinsame anschauliche Grundlage nicht verlassen wird, nur befestigend wirken. Fraglicher ist es, ob nicht die Dogmatisierung der Schopenhauerschen Philosophie, die sich in den „Elementen der Metaphysik“ in einer gewissen, durch die bewußt erarbeitete logische Konsequenz unterstützten, aber darüber hinausgehenden Apodiktizität der Behauptungen, in Auslassung von Einwendungen und Zweifeln, im „Ton“, im Lehrbuchcharakter, ja in der geradezu ausgesprochenen Erklärung der Unfehlbarkeit der Kant-Schopenhauerschen Grundgedanken sich kundgibt, der Eigenart der Schopenhauerschen Philosophie widerstreitet, statt sie ihrer eigensten Absicht nach auf ewig zu befestigen. Es scheint, daß gerade durch die auf die Wissenschaftlichkeit des Verfahrens gestützte Apodiktizität die Grenze überschritten wird, welche das spezifisch wissenschaftliche, also auf unendliche Fortentwicklung der Gedanken und unablässige Befreiung von Irrtümern angelegte Philosophieren scheidet von dem unwissenschaftlichen, also insofern nicht eigentlich mehr philosophischen starren Festhalten erworbener Begriffe, wie es z. B. in der Theologie sich findet. Sicherlich besteht der Deussenschen Eigenart des Denkens gegenüber dieser Zweifel zu Recht. Ein gewisser Dogmatismus[1] ist in der Gedankenbildung auch Schopenhauers allerdings unverkennbar. Wenn dieser jedoch von der allgemeinen Unzulänglichkeit alles begrifflichen Wissens auch die Philosophie nicht freispricht und die Wahrheit seines eigenen Systems zwar an der Unvollkommenheit seiner Vorgänger erhärtet, nicht aber sagt, daß nun ein für allemal die einzig richtige Lehre gefunden und folglich für Philosophen nichts mehr zu tun sei, so zeigt sich, daß Schopenhauers Dogmatismus mehr dem unmittelbaren Überzeugtsein und Überzeugen von seinen sehr kräftig sich äußernden Gedanken entspringt, also „naiver“ Dogma-

---

[1] Ich brauche hier wohl nicht auseinanderzusetzen, daß in diesen Erörterungen unter „Dogmatismus“ nicht das verstanden wird, was Kant und die kritischen Richtungen darunter verstehen, sondern lediglich eine Verhärtung des Gewißheitsgefühls; in solchem Sinne gibt es auch einen recht dogmatischen Kritizismus.

tismus ist, der sich nicht theoretisch fixiert. Auch bei Deussen beruht wohl der Dogmatismus zumeist auf der Kraft der Auffassung, der logischen Konsequenz und des prägnanten Ausdrucks, ist also wesentlich „naiv". Aber es gesellt sich dazu doch noch ein anderer, der rückwärts gerichtet und dem theologischen verwandt, das einmal Gestaltete und die Verbindung mit lebensnotwendigen, weil kindheitsgewohnten Bewußtseinselementen Herstellende eisern festhalten möchte (und sich dessen bewußt wird), statt dem ewigen Denkprozeß sich vorausblickend hinzugeben; dieser Dogmatismus ist reflektiv und gewissermaßen „sentimental" (im Schillerschen Sinn), ja durch den Einfluß psychischer Momente, die nicht rein aus dem Wesen des freien Philosophierens sich ergeben, sogar heteronom.[1] Ein solcher reflektiv-sentimental-heteronomer Dogmatismus noch so geringen Grades ist zweifellos eine philosophische Schwäche; aber die philosophiegeschichtliche Stärke Deussens beruht auf ihm, wie all unser nichtphilosophisches Tun, das sich von „Überzeugungen" leiten lassen muß, wenn es überhaupt getan werden soll. Der Deussenschen Gestaltung der Schopenhauerschen Philosophie indessen gibt der erörterte Dogmatismus einen Charakter, der diese Philosophie zwar äußerlich befestigt, ihr aber innerlich teilweise widerstrebt und sie sogar auf die Grenze des Philophischen führt. Auch die Logisierung des Schopenhauerschen Systems wird von dem Deussenschen Dogmatismus ein wenig beengt, so daß sie gewisse Widersprüche des Schopenhauerschen Denkens kaum berührt und also nur so

[1] Der „naive" wie der „reflektive" Dogmatismus beruht aber anscheinend hier wie bei allen Menschen, sie seien schöpferische oder nachschaffende Denker, Autoren oder Leser, auch noch auf einer Verwechselung des Gewißheitsgefühls (das sich auf die philosophischen Urteile als solche bezieht) mit den als überaus wertvoll und tiefe Einsicht eröffnend gefühlten ästhetischen oder mystischen Bewußtseinszuständen, welche mit manchen Urteilen (auch verkehrten) assoziativ verknüpft sind und sie anregen oder durch sie angeregt werden, ohne daß diese Urteile aus sich selbst Gewißheit mit sich zu führen brauchen. Ein Teil der Nietzsche- und Schopenhauerfreunde sollte sich darauf prüfen, von Gläubigen ganz zu schweigen.

weit durchgeführt wird, als mit dem Schopenhauerschen Inhalt des Systems zweifellos noch verträglich ist und diesen befestigt.

Nicht weniger ist ja dem Inhalte nach Deussens Philosophie ein entschiedener Schopenhauerianismus. Der gesamte Gedankengehalt der Schopenhauerschen Philosophie wird restlos übernommen, nicht nur hinsichtlich der einzelnen Bestandstücke, sondern gerade auch hinsichtlich des sie verbindenden Grundgedankens. Modifikationen durch anders eingestellte Intuition finden gar nicht, durch empirische Vorstellungen nur in dem schon oben besprochenen geringen Umfange statt. Indessen drängte die Logisierungstendenz, verbunden mit weiter unten zu erörternden Einflüssen, Deussen an fünf Stellen über Schopenhauers Gedanken hinaus bzw. von ihnen ab, 1. in der Erkenntnislehre durch die Bildung des Begriffs des „transscendentalen Bewußtseins (Subjekts)", 2. in der Ästhetik durch den Gedanken, daß die Ideenlehre nur eine widerspruchsvolle Hilfskonstruktion ist und beim Erlebnis des Schönen nicht ein Erheben über das Wollen, sondern nur über das individuelle Wollen stattfindet, 3. in der Ethik durch die veränderte Fassung und Verarbeitung der Begriffe „Bejahung", „Verneinung", „Askese" und „Wille", durch die Einführung des Terminus „Gott" sowie durch eine gewisse Abschwächung der äußersten sittlichen Imperative. In diesen Punkten bleibt es nur bei Ansätzen zu einer Fortentwicklung Schopenhauerscher Gedanken. Die am entschiedensten entwickelte erkenntnistheoretische Abweichung, die einen von Zeller beanstandeten Widerspruch überwinden sollte, stimmte mit gewissen Gedankenreihen Schopenhauers überein und war dabei nicht stark genug, die ihr widerstreitenden Partien der „Elemente der Metaphysik" zu modifizieren, sondern wurde dem Buch bei der dritten Auflage nur in der schon oben genannten „Vorbetrachtung" aufgeheftet.[1] Bei den ästhetischen und ethi-

[1] Erst 1917 hat Deussen in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie" II, 3 den Gedankengang seiner Erkenntnislehre mehr an die Theorie des transscendentalen Subjekts angepaßt und diese einge-

schen Modifikationen bleibt die Terminologie Schopenhauers vollständig erhalten, auch handelt es sich, außer bei der erkenntnistheoretischen Kritik der Ideenlehre, der Abschwächung der höchsten Imperative und der (übrigens außerordentlich vorsichtigen und äußerlichen) Einführung des Gottesbegriffs, um Entwicklungen, die zur logischen Festigung des Systems dienen. In allen Fällen fehlte Deussen das Bewußtsein eines „Abfalls" von Schopenhauer; er fühlte sich als bloßen Interpreten, allerdings als einen, der, zur höchsten Schau gelangt, wohl auch das Recht hat, im Rahmen des Ganzen „mit eigenen Augen" zu sehen und die individuell gegebene Schopenhauersche Philosophie ihrer Idee anzugleichen, welche sich für ihn mit der Idee der Philosophie überhaupt deckt. Als im System von untergeordneter, für Deussens Geschichtsschreibung von maßgebender Bedeutung treten hinzu 4. seine Gedanken über Religion, 5. über Geschichte der Philosophie.

1. Schopenhauers Idealismus lehrt, daß die „Welt meine Vorstellung", nur Objekt für ein Subjekt sei. Aber was ist dieses Subjekt? Ist es „jedes erkennende Wesen", also jedes individuelle Ich? — dann war die Welt nicht ehe es nicht erkennende, also lebende Wesen in ihr gab, und wird nicht mehr sein, wenn das letzte erkennende Wesen aus der Welt verschwunden ist, die räumlich-zeitlich unendlich ausgedehnte Welt hängt ihrem Vorhandensein nach ab von in ihr selbst entstehenden und vergehenden Bestandteilen. Diesen Gedanken verfolgt Schopenhauer bis in seine absurde Konsequenz[1], die er dann wohl als eine der Vorstellung eigene, aber im Bereich des Dinges an sich mitsamt der Vorstellung überwundene Antinomie erklärt („Welt" I, § 7; D I, S. 35—37), worin ihm Deussen („Elem. d. M.", S. 43) folgt. Die Identifikation des weltschaffenden

---

fügt, sie dabei aber für schopenhauerisch genug gehalten, um sie arglos und stillschweigend einer Darstellung der Erkenntnislehre des Meisters zu substituieren.

[1] „Welt" I, § 1; D I, S. 6, 17—18: „. . . daher ein einziges von diesen [vorstellenden Wesen], eben so vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige; so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr."

Subjekts mit dem empirisch gegebenen Intellekt wird noch unterstrichen durch die dem psychophysischen Parallelismus widerstreitende Identifikation des empirisch gegebenen Intellekts mit dem Gehirn nebst zugehöriger Bezeichnung der apriorischen Anschauungsformen als „Gehirnfunktionen", ein Verfahren, dem Deussen ebenfalls nicht ausweicht. Dieser Gedankenreihe des individuell-materialistischen Idealismus samt ihren oft kritisierten Inkonsequenzen und Schwierigkeiten steht bei Schopenhauer selbst eine rein idealistische gegenüber, die das Subjekt des Erkennens ausdrücklich nicht mit dem individuellen Intellekt identifiziert, sondern es deutlich als das Vorstellende, den metaphysischen Quellpunkt des Vorstellens aus allem Vorgestelltwerden samt seinen Formen, also auch aus Raum und Zeit, somit der empirischen Wirklichkeit heraushebt. Die Frage nach dem Verhältnis dieses transscendentalen Subjekts zu den empirischen Intellekten wird von Schopenhauer gelegentlich aufgeworfen, aber nicht widerspruchslos beantwortet und auch der Widerspruch zu den individuell- und materiell-idealistischen Gedankengängen nicht gefühlt. (Vgl. hauptsächlich „Welt" II, Kap. 1, besonders das Ende; D II, S. 3—21, besonders S. 20, 3—21, 34.) Wie weit sich diese Dissonanz in Schopenhauers Werken erstreckt, welche Gedankenreihe überwiegt, wie sich dieser Befund entwicklungsgeschichtlich erklärt, welche Motive die eine Gedankenbildung hier, die andere dort begünstigten — das führt in eine äußerst schwierige, verwickelte, aber auch fruchtbare, systematisch wie historisch lehrreiche Untersuchung hinein, welcher nachzugehen hier nicht der Ort ist. Wichtig ist uns, daß Deussen durch Eduard Zellers Vorwurf („Deutsche Philosophie", S. 713), es liege ein „greifbarer Zirkel" darin, „daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns, und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll", gezwungen ward, sich mit der Frage ernstlich auseinanderzusetzen; er gelangt zu der Unterscheidung des „empirischen Bewußtseins (Gehirn)", das in Raum, Zeit, Kausalität und Materie liegt, diese also nicht aus sich erzeugt, von dem „transscendentalen Bewußtsein", das diese Erkenntnisformen aus sich er-

zeugt, folglich nicht selbst in ihnen liegt, folglich empirisch gar nicht existiert, aber in den empirischen Bewußtseinen als seinen Erscheinungen sich realisiert. Auf ähnliche Upanishad- und Vedântagedanken wird verwiesen, auch auf die Weltseele des Platon, den νοῦς der Neuplatoniker, den λόγος des Philon, den intellectus infinitus Dei des Spinoza u. a. Eine sachliche Bestätigung für die metaphysische Tatsache dieses „transscendentalen Bewußtseins" wird aus der Ewigkeit der apriorischen, aber nicht dem vergänglichen „empirischen Bewußtsein" anhaftenden Erkenntnisformen gewonnen, die einen ewigen Träger fordern; der spezifisch Schopenhauersche Beweis ex antecessione für die Apriorität des Kausalzusammenhangs, d. h. der Nachweis aus dem aller Erfahrung vorhergehenden Übergang von der als Wirkung aufgefaßten Empfindung in uns zu dem als Ursache gesuchten Objekt außer uns, wird in seiner Gültigkeit eingeschränkt auf das „empirische Bewußtsein", da das „transscendentale Bewußtsein" nicht erst der Empfindungen bedarf, sondern ihm die unendliche Realität unmittelbar als Objekt gegenwärtig ist. Irgendwelche intellektualistische oder theologische Konsequenzen hat Deussen nicht daraus gezogen; es wird kein „Geist, der über den Wassern schwebt", kein Gottesbegriff aus diesem transscendentalen Subjekt, dem Âtman der Upanishad's gemacht, aber auch die Beziehungen zwischen dieser metaphysischen Potenz und dem Willen bleiben bei Deussen unerörtert. Nachdem dann im III. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1914 (S. 130 ff.) Rudolf Klee an die neue Deussensche Theorie angeknüpft hatte, äußerte sich Deussen in einem Zusatz zu diesem Aufsatz (S. 135 f.) nochmals zu der Sache und entwickelte seine Theorie, sogar unter entschiedener, wiewohl nicht umfassender Kritik an Schopenhauer, 1917 noch weiter in einem außerordentlich bemerkenswerten Abschnitt der Darstellung der Schopenhauerschen Philosophie („Allg. Gesch. d. Phil." II, 3, S. 456 ff.), um dann das „transscendentale Bewußtsein" mit dem reinen Subjekt als Erfasser der platonischen Ideen zu identifizieren und der Willenslehre einzuordnen (a. a. O., S. 514 und 525). Erörtert hat diese

Frage, sie vom Deussenschen Standpunkt aus popularisierend, auch Reinhart Biernatzki auf der 7. Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft 1918 (VIII. Jahrbuch 1919, S. 261). Ohne Zweifel handelt es sich hier um Ansätze zu einer Durchbildung und Fortbildung der Schopenhauerschen Philosophie von außerordentlicher Tragweite: die Grundlagen der Erkenntnistheorie werden verschoben, der Übergang von der Empirie zur Metaphysik wird nicht erst durch den aus der Erkenntnistheorie gewonnenen Ding-an-sich-Begriff gesichert, sondern schon für diese Erkenntnistheorie selbst vorausgesetzt, das Verhältnis des erkennenden Subjekts zum Willen aufs neue problematisch gemacht. Es wird an andrer Stelle jedoch zu zeigen sein, daß diese Linie auch bei Schopenhauer selbst sich gezogen findet und daß sie die einzige ist, die zu einem widerspruchslosen Aufbau des Systems führt. Die von Schopenhauer nachgewiesene, zur Lösung freilich selbst nicht taugliche, wohl aber auffordernde Antinomie, die sich für die zwischen Realismus und individuellem Idealismus hin- und hergetriebenen empirischen Lösungsversuche ergibt, zu benutzen zur wissenschaftlichen Rechtfertigung des ersten Übergangs in die metaphysische Betrachtungsweise, indem der nun gebildete Begriff des „transscendentalen Subjekts" die Lösung eines auf empirischem Wege nicht zu vermeidenden und nicht zu überwindenden Widerspruchs im Wirklichkeit-Vorstellungs-Problem herbeiführt, also zu einer unmittelbar die systematischen Fragen verfolgenden Einführung in die Metaphysik, das war der Leitgedanke einiger in populärer Form gehaltenen Vorträge, die ich kürzlich unter dem Titel „Anfangsgründe der Philosophie" als Veröffentlichung der Dresdener Volkshochschule im Verlag C. Heinrich, Dresden, erscheinen ließ. Den Gedanken wissenschaftlich auszugestalten und zu den früheren und gegenwärtigen Erkenntnistheorien in Beziehung zu setzen wird Sache künftiger Studien sein. Bemerkenswert ist, daß auf diesem Wege nicht nur eine Berührung des Schopenhauerschen Systems mit den von Deussen genannten Philosophien eintritt, sondern auch mit der Subjektslehre Fichtes und

der ihr verwandten Rickerts, und daß die Frage, wie schon Deussen sah, für den Kantischen Idealismus nicht geringere Wichtigkeit hat als für den Schopenhauerschen.

2. Weniger kommen die Abweichungen zur Geltung, durch die sich Deussen an einigen Stellen von Schopenhauers Metaphysik des Schönen entfernt. Zunächst fühlt er gewisse logische und metaphysische Schwierigkeiten der Ideenlehre, denen Schopenhauer teilweise wohl in seiner Entwicklungszeit vor 1818, dann aber nicht mehr nachgegangen war; Deussen fühlt sie insbesondere durch das Studium Platons selbst und äußert mehrfach, daß die Ideen eben nur eine „Hilfskonstruktion" seien, um faßlich zu machen, was seiner Natur nach unserm empirischen Verstand unfaßbar bleiben muß. (Vgl. „Elem. d. M.", S. 121; „Allg. Gesch. d. Ph." II, 1, S. 258, 346, 496; II, 3, S. 514.) Wichtiger scheint es mir, daß Deussen von jeher die Problematik der Schopenhauerschen Lehre vom „willensfreien Subjekt" (in der Auffassung des Schönen) erkannte und daher — offenbar gegen Schopenhauer, aber im Sinne des Systems nur konsequent — im ästhetischen Genuß nicht ein Loslösen des erkennenden Subjekts vom Willen überhaupt, sondern nur ein Erheben über den individuellen Willen erblickte („Elem. d. M.", S. 149; „Allg. Gesch. d. Ph." II, 3, S. 523) und dies als wahre Interpretation der Schopenhauerschen Metaphysik des Schönen betrachtete.

3. Sehr bedeutsam sind die Modifikationen, die Schopenhauers moralphilosophische Grundbegriffe bei Deussen erfahren. Sowohl „Wille" wie „Bejahung des Willens zum Leben" und „Verneinung des Willens zum Leben" erhalten einen etwas anderen Sinn. Deussen knüpft dabei offenbar an „Parerga" II, § 161 (D V, S. 338 f., aus „Senilia" 9) an, wo Schopenhauer erklärt, „daß die Verneinung des Willens keineswegs die Vernichtung einer Substanz besage, sondern den bloßen Aktus des Nichtwollens: das Selbe, was bisher gewollt hat, will nicht mehr". Schopenhauer gibt diesem Subjekt des Wollens und Nichtwollens den Namen „Wille" (aber nur weil und sofern dies die Seite ist, von der allein wir es erfassen können) und weist

ausdrücklich andere Interpretationen mißverständlicher Stellen seiner Werke zurück. Immerhin kann nicht unerwähnt bleiben, daß manche Ausdrücke seiner Werke zu andern Interpretationen einige Handhaben bieten, indem „Wille" und „Wille zum Leben" völlig synonym gebraucht werden und das Subjekt des Velle und das des Nolle entweder eben nicht dasselbe zu sein scheinen oder, wenn doch, dies nicht der „Wille" ist, sondern ein über ihn Hinausliegendes. Deussen schließt sich also der Parergainterpretation an („Elem. d. Met.", S. 109 und 209), geht aber noch weiter, sofern er gelegentlich doch auch jenem Subjekt des Velle und Nolle an sich selbst (nicht nur πρὸς ἡμᾶς) die von Schopenhauer nur für das Prinzip hinsichtlich seiner uns zugekehrten Seite angewandten Bezeichnungen „Wille" und „Ding an sich" zuteilt („Elem. d. Met.", S. 110) und daher folgerichtig in der Verneinung des Willens zum Leben nur eine Abwendung des (Wille bleibenden!) Willens vom Leben fort, also einen Willen in entgegengesetzter Richtung zu erblicken scheint („Elem. d. Met.", S. 266). Hier liegen tiefe Probleme verborgen, die an die Schwierigkeiten der Inder erinnern, welche schwankten, ob sie Brahman als „Seiendes" oder „Nicht-Seiendes" (d. h. über alles „Sein" Hinausliegendes) bezeichnen sollten und es schließlich über alle Bestimmungen, also über „Sein" und „Nichtsein", erhaben sein ließen (vgl. Deussen, „Allg. Gesch. d. Ph.", I, 2, S. 118f.). Eine andere Erweiterung des Begriffs finden wir in der Art, wie Deussen die „Bejahung (des Willens zum Leben)" bestimmt und verwendet. Bei Schopenhauer will der Wille das Leben, aber das ist noch nicht die „Bejahung"; die „Bejahung" ist erst jene Verhärtung des Lebenswillens, die sich durch das Verharren im Willen auch trotz aller Erkenntnis vom Wesen des Lebens äußert und zur „Unschuld" (der Pflanze z. B.) in Gegensatz tritt („Welt" I, § 28; D I, S. 186, 25—27. § 34; D I, S. 216, 34—35. § 54; D I, S. 336, 1—11). Denn die Erkenntnis ist berufen, als Quietiv den Willen zur Erlösung zu führen („Welt" I, § 68; D I, S. 453, 2—4; vgl. auch

S. 181 f., 441, 447 f.). Es erinnert dieser mythische Standpunkt, welcher der Erkenntnis eine Funktion für die Erreichung der Verneinung zuweist, an die indischen Lehren, etwa den Vedânta und das Sâñkhyam; auch hier ist die höchste Erkenntnis nicht Symptom, sondern Mittel der Erlösung oder diese selbst. Bei Schopenhauer allerdings scheint gelegentlich gerade die natürliche Erkenntnis, noch ehe sie jene Höhe erreicht, als der Spiegel, in dem sich der Wille erblickt, eine solche Rolle spielen zu sollen („Welt" I, § 54; D I, S. 334—336). Deussen verzichtet aus wohlerwogenen Gründen auf diesen bei Schopenhauer unleugbar vorhandenen Gedanken, der mit der Konsequenz des Systems unvereinbar ist; er nimmt *die moralischen Phänomene als aus sich selbst gegeben* hin und faßt *das höhere Bewußtsein des tat tvam asi* usw. nur als ihr *Symptom*, als *Begleiterscheinung* oder als *selbständiges Phänomen* auf dem Gebiet der Erkenntnis *ohne Einfluß auf das Gebiet des Wollens* auf und räumt auch der natürlichen Erkenntnis keinen solchen Einfluß ein. So muß er auch dem Begriff der „Bejahung" statt des „Beharrens im Willen trotz Lebenserkenntnis" einen anderen Sinn unterlegen, nämlich einfach den des *Lebenwollens*. Daher wird, während bei Schopenhauer nur der Mensch, als erkennendes Wesen, das Leben bejahen kann, bei Deussen alles bloße Wollen schon von vornherein als „Bejahung des Willens zum Leben" aufgefaßt, indem es, als solche, „sich darstellt als diese . . . . Welt" („Elem. d. Met.", S. 193). Beim Begriff der „*Verneinung*" zeigt sich *das Analoge*. Außerdem aber erweitert ihn Deussen auf *das Moralische überhaupt*, erblickt also schon in der Gerechtigkeit und Liebe ein „*verneinendes*" *Element*; er interpretiert dabei „verneinend" mit „selbstverleugnend" im Sinne des „ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν" Jesu („Elem. d. Met.", S. 245). Bei Schopenhauer ist der Begriff „Verneinung" viel enger gefaßt, bedeutet soviel wie die Erlösung selbst und liegt mitsamt der Askese, auf dem Heilswege, über die Tugend noch hinaus („Welt" I, § 68; D I, S. 449). Die Moralität führt, nach Schopenhauer, zur Verneinung; bei Deus-

sen geht sie aus der „Verneinung“ hervor („Elem. d. Met.“, S. 212), und zur Erlösung gelangen heißt bei ihm zur Totalität der (partiell schon in jeder gerechten Handlung vorhandenen) Verneinung gelangen. Askese und Verneinung hängen auch bei Deussen unzertrennlich zusammen; daher erblickt er auch schon in dem, was Schopenhauer Tugend im Gegensatz zu Askese und Verneinung nennt, ein asketisches oder verneinendes Element. Es entspringt diese Deussensche Modifikation dem Wunsche, die Phänomene der Moralität einheitlich zusammenzuschließen und in einem einzigen Prinzip, dem des Antiegoismus, der sich nur gradweise steigert, ihr Gemeinsames zu erblicken. Aber abgesehen von Deussens Verzicht auf die Theorie des Quietivs, d. h. der erlösenden Funktion der Erkenntnis, handelt es sich doch nur um terminologische Vereinfachungen. Ähnlich steht es mit der Christianisierung des Systems und der Einführung des Terminus „Gott“. Gegen beides hätte sich Schopenhauer aufs entschiedenste gesträubt (trotz der Anerkennung, die er einem allegorisch aufgefaßten und vom Theismus losgelösten Christentum zollt), mit allem Spott und Hohn, der ihm gegen den Jahwismus zur Verfügung stand. Aber man muß sagen, daß es sich in Hinsicht auf das System auch hier nur um eine terminologische Modifikation handelt, die nicht im mindesten die Begriffsbildung selbst berühren soll. Ausdrücklich sagt Deussen („Elem. d. Met.“, S. 267—268): „Wenn es gestattet ist, dem bedeutendsten aller Gegenstände den bedeutsamsten Namen beizulegen, wenn es sich geziemt, der dunkelsten Sache das dunkelste Wort zu lassen, so möchten wir das Prinzip der Verneinung und nichts anderes mit dem Namen Gott bezeichnen. Jedoch ist unter diesem Namen nichts weniger als ein persönliches, folglich begrenztes, folglich egoistisches, folglich sündiges Wesen zu verstehen. Wenn man sich deutlich macht (was wohl selten geschieht), was eigentlich Persönlichkeit sei, so wird man geneigt sein, die Auffassung des Wesens der Wesen als eine Persönlichkeit fast als Blasphemie zu betrachten. Vielmehr ist es eine überweltliche Kraft, ein weltwendendes

Prinzip, ein Etwas, welches kein Auge schaut, kein Name nennt, kein Begriff erreicht noch je erreichen kann. Und dieses Wesen sind im letzten und tiefsten Grunde wir selbst." Man fragt sich, warum dieses Wort, das der Philosophie somit nichts nützt (zumal es das „nennt", was „kein Name nennt"), sondern nur durch alle angehängten Mißverständnisse schaden kann, dennoch von Deussen eingeführt wird.[1] Das Motiv liegt nicht innerhalb der Philosophie selbst; ihr kann damit ja nicht gedient werden: sie aber soll, das ist Deussens Wunsch sein lebelang gewesen, die Theologie, die Religion einer neuen Reformation entgegenführen, und sie soll es tun, indem bei uns nach dem Vorbild des Vedântismus innerhalb der exoterischen Dogmen eine esoterische Theologie und Religion erwächst aus den Gedanken der Kant-Schopenhauerschen Philosophie (vgl. „Elem. d. Met.", S. 208). Genau so ist es zu verstehen, wenn Schopenhauer von Deussen der „philosophus christianissimus" genannt wurde, ein Wort, das viel Kopfschütteln erregt hat. In allen diesen Fällen wird der Schopenhauersche Gedanke von christlichen

[1] Immerhin hat sich auch Schopenhauer einmal dieser Meinung angenähert; nach Grisebach („Schopenhauer", 1897, S. 269) heißt es „Pandectae" S. 333: „Im Gegensatz der ewigen rastlosen Bewegung, welche der eigenthümlichste Charakter dieser Welt und aller ihrer Wesen ist . . ., muß es wohl ein Dasein in ewiger Ruhe geben: will man dieses mit dem Namen Gott bezeichnen, so habe ich nur dies dagegen einzuwenden, daß der Ausdruck ursprünglich doch etwas Anderes bezeichnet und daher Mißverstand veranlassen könnte. Nirwana ist ungleich passender. Übrigens wird Verneinung des Willens zum Leben Bejahung jenes Daseins sein." Dagegen finden wir (Gr. N. IV § 412) „Cholerabuch" S. 123: „Wollte man, aus Anhänglichkeit an einen alten Ausdruck (was ich jedoch nicht billige), das, was wir nur als Willen zum Leben kennen, in dem diesem entgegengesetzten Zustand, wo er [es?] den Willen zum Leben verneint und sich gewendet hat, (Nirwana), uns jedoch völlig unbekannt ist, (indem unsre Erkenntnis es nur bis zu dieser Wendung begleitet) — wollte man, sage ich, dies uns ganz Unbekannte, statt x oder y, Gott nennen und also, in der Kürze, sagen: Gott ist das, was wir sind, wenn wir die Welt nicht sind; — nun so hätte man das Wort gerettet, aber nicht seinen ursprünglichen Sinn, und hätte nun einen von der Welt recht verschiedenen Gott, sofern er ihr absoluter Gegensatz, die grade Verneinung derselben wäre."

Vorstellungen in der Tat nicht angetastet; umgekehrt wird das Christentum dadurch im Sinne der Schopenhauerschen Philosophie gedeutet. (Die Theologen mögen mit uns dies Verfahren für anfechtbar halten; immerhin sollten sie es sich dreimal überlegen, wem sie schaden, wenn sie Deussens Auffassung des Christentums angreifen, — der Schopenhauerschen Philosophie oder dem Christentum?) — Einen ganz anderen Charakter hat die Umdeutung, welcher Deussen den Begriff „Askese" unterwirft. Mit Recht erklärt er, daß deren moralischer Wert nicht in äußeren Werken als solchen, sondern in der Gesinnung liegt, der diese entspringen, aber er beeilt sich, solche selbstverleugnende Gesinnung auch da zu erkennen, wo sie nicht zu einem Heraustreten aus dem bürgerlichen Leben führt („Elem. d. Met.", S. 258), wo in dessen Rahmen teilweise oder völlige Hingabe des Lebens und Pflichterfüllung ohne Anhänglichkeit an das Leben gefunden wird. Er sieht nicht, daß es eine pflichtgetreue Selbstaufopferung gibt, die zu Gerechtigkeit und Liebe keine Beziehung hat und sich dem Selbstmorde nähert, er sieht auch nicht, daß überall, wo die von ihm als Askese bezeichnete Gesinnung weder auf die Mortifikation als solche hinführt noch im Opfer des Lebens sich äußert, es immer nur asketische „Elemente" sind, die neben egoistischen dem Handeln innewohnen, die höchste Stufe aber, die Schopenhauer theoretisch erfaßt, noch weit, weit z. B. über Schopenhauers eigenes, pflichtgetreu seiner Aufgabe gewidmetes praktisches Leben hinausliegt. (Vgl. „Allg. Gesch. d. Ph.", II, 3, S. 579.) Die Konsequenzen, die Deussen — kein Heiliger — für sich gezogen, führen ihn dazu, dem Moralprinzip selbst die alleroberste Spitze etwas abzustumpfen. Zweifellos hat ihn die Bhagavadgîtâ, die den Krieger im Widerstreit mit der brahmanischen Mitleidslehre zeigt, und ihre Lösung („Pflichterfüllung ohne Anhänglichkeit an das Leben") beeinflußt, und er zitiert sie hier ausdrücklich für seine Auffassung der höchsterreichbaren Stufe der Verneinung in dieser Welt („Elem. d. Met.", S. 260). Aber die Bhagavadgîtâ lehrt gerade, daß des Kriegers Pflicht das

rücksichtslose Töten der nächsten Verwandten unter Umständen einschließt, und so sah wohl Schopenhauer richtiger, welcher sagt, daß Kṛishṇa den Arjuna auf den Standpunkt der Bejahung stelle! („Welt“ I, § 54; D I, S. 335, 15—21.) Und doch entsprang Deussens bedenkliche Abstumpfung der Schopenhauerschen Verneinungslehre einem berechtigten Motiv, sofern er — als Nicht-Heiliger — sich dennoch als unter einer radikalen Ethik stehend fühlte, einer Ethik, die auch von dem Lebensbejahenden ein Äußerstes verlangt, zunächst gemäß, unter Umständen jedoch entgegen den Wünschen des Egoismus: der Entwicklungsethik. Diese stellt ein Ziel für das Diesseits auf, entsprechend der Charaktertendenz, deren Träger das Individuum ist und deren möglichst vollkommener Entfaltung es dient und — im äußersten Fall — sich opfert. Für eine solche, aus der Ideenlehre leicht zu entwickelnde Ethik der Bejahung, wie sie uns Lebenwollenden allen vorschwebt, fehlte leider dem auf tiefere Probleme sich konzentrierenden Schopenhauer der Blick.[1] Deussen, welcher derlei fühlen mochte, reagierte nur negativ darauf durch akkommodative Abstumpfung der Erlösungsethik und gelangte nicht zu positiver Problemstellung. Daß aber Deussen nicht umgekehrt das natürliche Gefühl gewaltsam unterdrückte, indem er etwa Schopenhauers Doktrin sich auch praktisch gewissermaßen aufgezwungen hätte, davor schützte ihn die Einsicht in die Ohnmacht reflektiver Erkenntnis und der Gedanke „das ist Sache der Gnade“, ferner das persönliche Beispiel Schopenhauers, und wohl auch Goethes Wesen, Leben und Gedanken. Goethes „die Forderung des Tages erfüllen“ gab ihm die Formel seiner persönlichen

[1] Die „Lebensweisheit“, der Schopenhauer sich später widmete, gibt ihre so wertvollen Anweisungen vom Standpunkt des Individuums aus und im Sinne seines Egoismus. Die Entwicklungsethik dagegen verlangt Dienst des Individuums im Auftrage seiner Idee, und es kann der unglückliche Fall eintreten, wo beider Interessen sich nicht mehr decken, wo ein Mensch seiner Idee besser gerecht wird, sie vollkommener zum Ausdruck bringt, wenn er sein individuelles Ich schädigt oder opfert: Schopenhauer selbst im Dienste seiner Philosophie, für die er sich andrerseits bewußt erhielt (1813!).

Ethik, und in der „Pflichterfüllung ohne Anhänglichkeit an die Welt“ war auch für die theoretische Ethik ein Ausdruck gefunden, der, dehnbar genug, mit dem Goetheschen Gedanken sich vereinigen ließ. Gerade hier liegen Ansatzpunkte zu einer neuen Ethik, die ich in meiner Tatflugschrift „Grundlagen des Moralunterrichts“ (Nr. 34; Verlag Diederichs) auf S. 21—42 angedeutet habe. — Wertvolle selbständige Philosopheme auf dem Gebiet der Ethik zeigen sich bei Deussen endlich in seinen Erörterungen über den „scheinbaren Egoismus der moralischen Handlungen“, indem er nachweist, daß auch die selbstverleugnendste Handlung als Handlung die Form einer notwendigen Wunschbefriedigung annehmen, sich in das Gewand der Bejahung kleiden muß, während ihr inneres Wesen mit unbegreiflicher Freiheit den Interessen des handelnden Individuums und der Bejahung zuwiderläuft („Elem. d. Met.“, S. 250 f.; „Allg. Gesch. d. Ph.“, II, 3, S. 579 ff.).

4. Deussens Gedanken über Religion finden sich weder in zusammenhängender, systematischer Form vorgetragen noch mit eingehenderen Untersuchungen über das vieldeutige Wesen von Religion und Theologie verknüpft. Vielmehr sind sie überall in seine Werke eingestreut und werden besonders herangezogen, um die Grundlage einer bestimmten Auffassung vom Wesen der Philosophie und ihrer Geschichte zu bilden. Über Inhalt und Motive der Deussenschen Religionstheorie zu sprechen ergab sich schon oben mehrfach Veranlassung (vgl. S. 10, 15—17, 20—21, 27, 36—37, 44 und 60—62). Hier mag ihre Konfrontierung mit Schopenhauers Auffassung vom Wesen der Religion der Sache eine andere Beleuchtung geben. Schopenhauer erkannte das zwiespältig-zweifelhafte Wesen der Religion und fühlte sich in gleichem (und nicht geringem) Maße von ihr angezogen und abgestoßen. Er erkannte sie als volksmäßige, sensu allegorico wahre Metaphysik an, ließ sich von ihr zu den tiefsten Einsichten anregen und erklärte, daß seine Philosophie mit dem eigentlichen Sinn vieler christlicher und buddhistischer Dogmen und deren Erlösungsethik vollkommen übereinstimme. Auf der anderen Seite erkannte er die

dogmatische Bindung und geistige Beschränkung der Religion nicht nur als unphilosophisch (lehnte nicht nur jede Verschmelzung von Religion und Philosophie entschieden ab), sondern verfolgte mit Zorn und Hohn, wie überall die Religion der Verkündung der Wahrheit durch die Philosophie in den Weg getreten ist und diese zu Zeiten ganz unterdrückt oder sich zum Sklaven gemacht, ja in ihrer zelotischen Unduldsamkeit, ihrem dogmatischen Starrsinn, ihrer fanatischen Verblendung die blutigsten Greuel verschuldet hat. Da jedoch das eigentlich philosophische Erkennen die Fassungskraft des Volkes übersteigt, so muß ihm, nach Schopenhauer, die tiefere Wahrheit wenigstens in mythischer Hülle dargeboten werden; man darf, aus kultur- und sozialphilosophischen Gründen, dem Volk die Religion nicht rauben wollen, muß sie aber schonend zur Seite schieben, wo sie der Philosophie im Wege steht. (Vgl. „Welt“ II, Kap. 17; D II, S. 180 ff. „Parerga“ II, § 174; D V, S. 350 ff.) Deussen konnte bei seinem Naturell und frühzeitig erfolgter religiöser Bindung diesen Schopenhauerschen Standpunkt sich nicht völlig zu eigen machen. Er suchte volle Versöhnung zwischen Religion und Philosophie und fand sie in Çankara's Methode der doppelten, nämlich exoterisch-mythischen und esoterisch-wissenschaftlichen Doktrin und in Schopenhauers Anerkennung des Christentums sensu allegorico. Er übernahm gerade zur Herstellung der engsten Beziehung zwischen Religion und Philosophie die der Religion als einer Volksmetaphysik günstigen Gedankengänge Schopenhauers, erklärte, daß sich die ihr ungünstigen nicht gegen ihren Kern (das Esoterische), sondern nur gegen ihre Schale (das Exoterische) richteten und stellte sich zu dieser Schale scharf ablehnend oder lebhaft zustimmend, je nachdem sie ihm (für den Philosophen) den Kern zu verhüllen oder (für das Volk) zu konservieren schien. Gemeinsam geblieben ist ihm mit Schopenhauer jedoch der heute noch landläufige und nur von den protestantischen liberalen Theologen abgelehnte Hauptgedanke, Religion als eine metaphysische Dogmatik zu betrachten, nicht als Angelegenheit bloß des

Gefühls oder Willens. Auch die mystische Versenkung selbst, so unendlich wertvoll sie ihm ist, bildet bloß ein Ingrediens der Religion und ihres Kerns, nicht diese selbst. Das religiöse Verhalten ist nur ein unvollkommenes, gleichsam steckengebliebenes philosophisches. Daß — im Unterschied von der Philosophie — der Religion als solcher die Schale notwendig anhaftet, also ihr wesentlich ist, könnte man, gegen Deussen, ruhig zugeben; aber wie zur Frucht nicht minder als der Kern die Schale gehört, ohne darum der Kern selbst zu sein, so bilden die von Deussen, um zum Kern vorzudringen, zerstörten Dogmen (vor allem der Theismus) eben doch nur die Schale und nicht den Kern. Deussen war sich bewußt, die Schale zerstören zu müssen, um den Kern herausholen zu können, d. h. die mythische Hülle, die der Religion wesenszugehörig ist, rücksichtslos auflösen zu müssen, um ihren philosophischen Gehalt zu erfassen. Aber er wollte diese Operation nur für sich und die hierfür Reifen und Fähigen vollziehen und glaubte ihnen wie sich in dem rein herauspräparierten Kern eine Religion wiedergegeben zu haben; in Wahrheit hat er sich und uns eine dogmatisierte abstrakte Philosophie gegeben, nicht Religion (von welcher die Schale eben unzertrennlich ist). Es kann jedoch nicht ausbleiben, daß diese Philosophie ihrer eigensten Natur nach sich entdogmatisiert und dann als Philosophie vermöge höherer Bewußtseinsfunktionen die Religion eben verdrängt, oder aber ein Rückfall ins Unphilosophische eintritt (wie in der buddhistischen Kirche — die ursprüngliche Lehre Buddha's scheint dogmatisierte abstrakte Philosophie gewesen zu sein, nicht Religion). Allein es ist der natürliche Gang des Bewußtseins im Fortschritt der Jahrtausende gewesen, die keimhafte Einheit durch evolutionäre Differenzierung zu überwinden, und so werden Mystik, Ethik und Philosophie, welche (gegen Deussen) mit Religion nicht identisch ist, diese im Maße des Wachstums der Volksbildung nach und nach verdrängen, die Philosophie dabei aber den reinen gedanklichen Kern der Religion (mit Deussen) erfassen, bewahren und zur Entwicklung bringen. Über diesen Prozeß ist Deussen —

im Gegensatz zu Schopenhauer (vgl. z. B. „Parerga“ II, § 174; D V, S. 374f.) — sich nicht völlig klar; er sieht vor allem das gemeinsame Wertvolle in Religion und Philosophie, in jener das Kindheitsvertraute, in dieser den Inbegriff seiner Denkziele und möchte beide in seiner Person und in der Menschheit versöhnen. Ob der geschilderte Prozeß durch eine Reformation im Deussenschen Sinne, d. h. durch Einpflanzung der Philosophie als esoterischer Lehre in die Religion sich reibungsloser im Geiste der Versöhnlichkeit vollziehen würde, bleibt fraglich; eine solche Einpflanzung würde entweder die Philosophie dogmatisch hemmen oder mit deren Entwicklung die Religion allmählich entdogmatisieren und auflösen. Das Eine läge nicht im Sinne der Philosophie, das Zweite nicht im Sinne Deussens und der Religion. Und doch ist dies Letztere der Weg, den ungewollt die theologischen Theoretiker der Gefühls-, Willens- und Symbol-Religion selbst vorwärts gehen, nicht ahnend, daß sie durch Entfernung des Kerns (erkenntnisgültige metaphysische Vorstellungen) die bloße Schale der Religion, den Kultus in der Hand behalten, vielleicht auch sittliches Erleben in kult-symbolischer Umkleidung, jedenfalls nicht mehr die Religion selbst. So oder so, die Differenzierung der Religion in Philosophie, Ethik und Mystik vollzieht sich unaufhaltsam, wenn nicht Rückschläge in der Menschheitsentwicklung die geistigen Kräfte lähmen.

5. Deussens Gedanken über Philosophie und ihre Geschichte sind ausgesprochen im Vorwort der „Elemente der Metaphysik“, verstreut in seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie“ und ausführlich dargelegt in deren allgemeiner Einleitung (I, 1, S. 1—32), so daß wir auch ihrer Erwähnung zu tun bereits oben Gelegenheit fanden (S. 18, 25—27, 29, 39—40, 44 und 56). Was konnte Deussen zu seiner Theorie veranlassen? War es ihm nicht ebenso gut möglich, den vollen Inhalt der Schopenhauerschen Philosophie zu übernehmen, ohne die Gedanken Platons, des Christentums usw. mit ihr und miteinander ins Einvernehmen zu setzen? Eine Fülle von Motiven wirkte hier zusammen. Zunächst mußte einen Geist, der sich so voll-

ständig von der Wahrheit eines Systems überzeugt hatte wie der Deussensche, die Annahme bedenklich machen, daß die endgültige Wahrheit erst jetzt und gerade jetzt zum erstenmal in der vieltausendjährigen Geschichte der Menschheit ausgesprochen worden sei. Sodann fand Deussen bei Schopenhauer selbst weitgehende Identifikationen früherer Philosopheme miteinander und mit den eigenen, teils zur Errichtung, teils zur historischen Bestätigung des Systems, ferner hiernach bestimmte Beurteilungen anderer Philosophen und der Geschichte der Philosophie. Man muß außerdem berücksichtigen, daß Deussen sich der Geschichte der Philosophie von vornherein letzten Endes nicht um ihrer selbst willen widmete, sondern wegen des Gewinns, der für die Philosophie daraus erwachsen sollte, so daß die Untersuchung und Darstellung geschichtlich gegebener Gedanken und Zusammenhänge unmittelbar übergehen mußte in ihre Beurteilung und Bewertung, in die sachliche Auseinandersetzung mit ihnen. (Vgl. „Allg. Gesch. d. Ph.", I, 1, S. V ff.) Aber auch für die historischen Studien und Arbeiten als solche bedurfte Deussen eines leitenden Gedankens; er suchte gewissermaßen den Gedanken aller Philosophie, dessen Geschichte geschrieben werden sollte. Endlich entsprach ein Verfahren, das weitgehende Vereinigung der vielfachen disparaten Philosophien verbürgte, Deussens versöhnlichem, positivem Naturell und war für seine religionsphilosophischen Bestrebungen unentbehrlich. Dieser „eine" Gedanke konnte aber weder der spezifische Grundgedanke der Schopenhauerschen Philosophie („Die Welt ist Selbsterkenntnis des Willens") sein — denn dann hätte es nicht erst eines Schopenhauer bedurft, um ihn in die Welt zu setzen, noch bei Deussens Einstellung ein Gedanke, dem andere Philosophien näher stünden als die Schopenhauersche, noch ein so enger, daß nicht die zugestandenermaßen bedeutendsten der geschichtlich gegebenen Philosophien unter ihm begriffen würden. Daher lautet der Gedanke: „daß (mit Kants Worten zu reden) die Welt nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, das heißt, daß die ganze, in Raum und Zeit unendlich sich ausbreitende

Außenwelt und ebenso der gesamte Komplex der Wahrnehmungen in meinem Innern, — daß dies alles nur die Form ist, in welcher das Seiende in einem Bewußtsein wie dem unsern sich darstellt, nicht aber die Form, in welcher es außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig von demselben bestehen mag." („Allg. Gesch. d. Ph.", I, 2, S. 38.) Deussen ist sich wohl bewußt, daß alle Philosophien voneinander und von diesem abstrakten Gedanken zu sehr verschieden sind, um sie miteinander und mit ihm für schlechtweg identisch zu erklären. Er spricht vorzugsweise nur von „Übereinstimmung", und das soll offenbar weder bloße Ergänzung verschiedenartiger Teile zu einem neuen einheitlichen Ganzen noch bloße partielle Identität in dem abstrakten Leitgedanken, sondern beides zugleich bezeichnen, nicht aber totale Identität. Dreimal hat sich, nach Deussen, die Menschheit bisher zu der Höhe des leitenden Gedankens der Philosophie erhoben, d. h. ihn deutlicher und reiner als sonst erfaßt, in den Upanishad's, in der Philosophie des Parmenides und Platon und in der Philosopie Kants und Schopenhauers (a. a. O., S. 39). Es ist daher nur folgerecht, wenn er die Philosophie nicht vergleicht mit einer Pyramide, die allmählich aufgebaut wird, sondern erklärt, daß sie schon von jeher da war und nur bald von ferne, bald näher, bald undeutlicher, bald deutlicher, bald von dieser, bald von jener Seite, bald im Ganzen, bald in einzelnen Teilen erkannt wurde. („Allg. Gesch. d. Ph.", I, 1, S. 31.) Andrerseits kann gerade er bei der Vorzugsstellung, die er der kant-schopenhauerschen Philosophie einräumt, nicht verkennen, daß hier der Menschheit etwas mitgeteilt worden ist, was früher denn doch noch nicht erkannt war, die Pyramide also so deutlich gesehen wie nie zuvor. Aber das hindert ihn nicht, zuweilen über das bezeichnete Maß hinaus verschiedenartige und verschiedenwertige Weltbilder weitgehend zu identifizieren, besonders Kantianismus und Christentum mit der Schopenhauerschen Lehre. Hinsichtlich der Kantischen Philosophie deshalb, weil ihm (wie Schopenhauer) daran liegt, sie zum wissenschaftlichen Fundament des eigenen Systems zu

machen, hinsichtlich des Christentums aus den wiederholt genannten Gründen; wie er denn auch Schopenhauer, Platon, Kant und Vedânta einander stark angenähert hat. So nimmt sich Deussens Philosophie der Philosophiegeschichte von außen betrachtet ein wenig willkürlich und einseitig aus. Indessen gibt diese sichere Orientierung Deussen eine um so größere Bewegungsfreiheit in der Herausarbeitung des Originellen eines jeden Philosophen, d. h. in der optimalen Einstellung zur Würdigung des von dem jeweiligen Standpunkte aus Gedachten und zur Erzielung eines Verständnisses nicht aus den Quisquilien der individuellen Existenzen, sondern aus den tiefsten sachlichen Gesichtspunkten ihrer seelischen Position heraus. Mehr noch: sie verknüpft diese Betrachtung mit dem Besten, was einem Jünger der Weisheit in unsern Tagen gegeben werden kann: mit der ihrer Natur nach universalen, weil zentralen Metaphysik Schopenhauers und der in ihrem Geiste verwerteten Kantischen Philosophie. Dieser Gedankenkomplex ist allerdings derjenige, welcher unserer Zeit den Zugang zu Tiefen eröffnet, die ihr auf anderm Wege unzugänglich bleiben oder nur undeutlich sichtbar werden. Wenn Deussen mit der Stimme Schopenhauers in die dunkle Vergangenheit hineinruft und lauter Widerhall ihm entgegentönt, so ist es vielleicht nur das Echo, welches er fälschlich für den Chor der Übereinstimmung hält? Der Leitgedanke der Deussenschen Geschichtsbetrachtung wäre dann ein Irrtum, doch Schopenhauers Größe würde durch seine Einzigkeit desto wunderbarer erscheinen. Aber ist es nicht vielmehr die Resonanz harmonisch gestimmter Saiten, die nur auf den rechten Ton gewartet haben, um auch aus grauer Vorzeit zu uns herüber zu erklingen? Dann hat Deussens Schopenhauerianismus nichts hineingedeutet in die Vergangenheit, sondern sie zur Offenbarung gebracht; dann erweist sich daran Schopenhauers Universalität und der Sinn und die Berechtigung der Deussenschen Methode. Eine evolutionistische Philosophie der Philosophiegeschichte, weit entfernt, den Deussenschen Standpunkt zu entwerten, kann unser Verständnis für ihn noch wesentlich

vertiefen. Denn gerade, wenn wir an eine Entwicklung, nicht an bloße Wellenbewegungen, in der Geistesgeschichte glauben, setzen wir ein einheitliches Subjekt dieser Entwicklung voraus, dessen Identität wir durch alle Phasen zu verfolgen haben. Wie wir im Knaben den Mann und im Manne den Knaben wiederfinden, obwohl beide miteinander nicht vertauscht werden können, so dürfen wir die neuere Philosophie durch die alte interpretieren, und umgekehrt; auch das Denken fremder alter Völker, die in die Geschichte unserer eigenen Philosophie nicht eingegriffen haben, wird durch geistige Familienähnlichkeit, durch intellektuelle Affinität (Schopenhauer und die Inder) verständlich werden. Und trotzdem ist der Mann Mann, der Knabe Knabe: manche Züge früherer und fremder Denksysteme werden wir niemals verstehen können; auch der Mann wird sich, wie er als Knabe war, nicht mehr ganz begreiflich finden, der Bruder dem Bruder, der Freund dem Freunde an irgendeinem Punkte unverständlich bleiben. Ein maßvoller Relativismus hat hier sein Recht. Man kann ja auch von der Geschichte der Philosophie nicht verlangen, daß sie uns Früheres und Fremdes besser verstehen lehre, als wir uns selbst und unsere Nächsten irgend verstehen können. Gerade der Relativismus aber darf, um sich nicht selbst aufzulösen, feste Beziehungspunkte für seine Relativitäten nicht aufgeben. Können wir einen methodisch zweckmäßigeren Beziehungspunkt finden als unser eigenes sachliches philosophisches Bewußtsein samt seinen wohlverstandenen Inhalten? und gibt es heute irgendwelche Philosopheme, die unserm Bewußtsein — wofern es überhaupt Zugang zu den hier betretenen Tiefen hat! — näher liegen, verständlicher sind als diejenigen Schopenhauers?

5. Bedeutung.

Deussens Werk, das wegen seiner pädagogisch-didaktischen Vorzüge, seiner Darstellungskunst und seiner Aufschließung des indischen Geistes in weiten Kreisen Beifall fand und seinem Schöpfer mannigfache Ehrungen brachte, ist von fachwissenschaftlicher, sei es indologischer, sei es

philosophischer, Seite nicht durchweg günstig beurteilt worden, und selbst die **B e d e u t u n g**, welche von so freundlichen Kritikern, wie Scholz deren einer ist, dem Dahingeschiedenen zuerkannt wird, dürfte nicht allen, die mit den Dingen vertraut sind, genügen. Wir haben bis hierher Deussen als Mensch und Philosoph in seinem Wesen und seinen Werken nur darzustellen und verständlich zu machen gesucht und wollen nun zum Schluß unsre Meinung über die Bedeutung, welche ihm beizumessen ist, nicht zurückhalten. Nach zwei Richtungen wirkte Deussen bewußt: als Philosoph und als Historiker der Philosophie; darüber hinaus aber strahlen von ihm nicht geringe Kräfte aus in unser allgemeines Kulturleben. Unbestritten ist die quantitative Leistungsfähigkeit Deussens, die unerhörte Arbeitskraft und Gründlichkeit, welche vor allem in seinen indischen Studien und Schriften steckt, unbestritten, daß diesen ein erheblicher Wert zukommt, unbestritten seine schriftstellerischen Vorzüge und seine popularwissenschaftliche Bedeutung.

Aber wie das bei Doppelbegabungen so zu geschehen pflegt: die Philosophen erklären, daß er wesentlich **I n d o l o g e**, die Indologen, daß er wesentlich Philosoph gewesen sei, und erkennen seine Bedeutung auf ihrem eigenen Fachgebiete nicht ohne Einschränkungen an. Besonders gegen Deussens Auffassung der **U p a n i s h a d ' s** hat sich die Kritik gerichtet, und man hat ihm, bei aller Anerkennung seiner Leistung, vorgeworfen, daß er in unberechtigter Weise die Kant-Schopenhauersche Philosophie in die Upanishad's hineindeute und damit ihre Eigenart entstelle. Soweit dieser Vorwurf die **Ü b e r s e t z u n g e n** selbst anficht, ist das Urteil den Sanskritphilologen zu überlassen, allerdings solchen, die zugleich ebenso sehr echte Philosophen sind, wie Deussen es war. Die Übersetzungsabweichungen, die sich in **H e r m a n n O l d e n b e r g s** Buch „Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus“, 1915, finden, beziehen sich auf Stellen, von denen nicht die Entscheidung über die Gesamtinterpretation abhängt, vielmehr auf solche, die eine verschiedene Auslegung teils nach sprachlichen Ge-

sichtspunkten, teils nach Maßgabe der Gesamtauffassung zulassen. Die Oldenbergsche Übersetzung ist jedenfalls matt, und unbestritten dürfte sie auch nicht sein, da sie sich ebenfalls auf recht hypothetische Voraussetzungen stützt; einige ihrer Mängel lassen sich ebenso leicht bemerken wie die Haltlosigkeit und Zweifelhaftigkeit so mancher gegen Deussen geltend gemachten Bedenken Oldenbergs. Im ganzen aber wird doch der Textsinn der Upanishad's, wie er bei Deussen vorliegt, durch Oldenbergs Kritik gleichsam wider Willen bestätigt. Darauf sich stützend, darf denn wohl auch der Philosoph in den Streit mit eingreifen, ob wir den Grundgedanken der Upanishad's mit Deussen monistisch-idealistisch im Sinne des Kantianismus oder mit Oldenberg pantheistisch-mystisch im Sinne des Meisters Eckhart verstehen sollen. Zu berücksichtigen ist dabei, daß Oldenberg sich vorzugsweise von vergleichender Religionswissenschaft und Buddhismus, Deussen sich von Schopenhauerianismus und Vedântasystem leiten läßt. Zwischen der Frage, ob man mit Deussen die Upanishadlehre monistisch-idealistisch auffassen soll, und der anderen, ob man das Recht hat, sie in die Nähe der Kantischen Philosophie zu rücken, ist zunächst einmal zu trennen. Was die erstere anlangt, so folgt hier Deussen nur dem Standpunkt Çañkara's und des der Upanishadliteratur noch viel näher stehenden Gauḍapâda, also dem Vedântasystem, das sich für seine Advaitalehre gerade auf die Upanishad's stützt. Daß Deussen den Vedântismus recht verstanden hat, bestätigt Oldenberg indirekt; seine Kritik dürfte sich also nicht unmittelbar gegen Deussen richten, sondern müßte den ganzen Standpunkt der Vedântisten bekämpfen und als irrig erweisen. Hat Deussen fehlgegriffen, so beruht die gesamte Vedântarichtung in Indien auf einer unberechtigten Auslegung der Upanishad's, auf die sie sich gegen Sâñkhyam und Buddhismus ausdrücklich beruft. Oldenbergs pantheistisch-mystische Auffassung bildet nicht, wie er glaubt, einen Gegensatz, sondern eine Ergänzung zur Deussenschen; denn Deussen bemerkt den Pantheismus, Kosmogonismus usw. der alten Texte sehr

wohl. Dagegen überzeugen Oldenbergs Bemühungen, den Idealismus aus den Upanishad's hinauszuinterpretieren, durchaus nicht und scheitern an der inneren Konsequenz, durch die sich Deussens Auffassung auszeichnet. Gleichwohl ist dieser Idealismus, und das ist für die Upanishad's ebenso charakteristisch wie es Kants persönlichen Absichten fremd ist, ein mystischer, eine Mystik des Wesens der Erkenntnis, keine Erkenntnistheorie, sondern Metaphysik des Erkennens, und es ist oft genug ein latenter, indirekter, unausgereifter mystischer Idealismus, der erst in den späteren Upanishad's als ein offenbarer, direkter und reifer hervortritt. Das Mystische der Upanishad's wie des Idealismus erfaßt gerade Deussen nicht minder, als er den idealistischen Sinn aller Mystik, soweit sie nicht erlebt, sondern philosophisch verstanden werden soll, nachzuweisen sich bemüht. Auch die Frage, ob die Upanishad's eckhartisch oder kantisch verstanden sein wollen, erledigt sich, wenn man im Auge behält, daß Deussen als Schopenhauers Schüler und Schopenhauer als Vedântist den Kantischen Idealismus als Basis einer der Mystik verwandten, sie interpretierenden Metaphysik betrachteten. In der Tat: wenn — nach Simmel und, diesem sich anschließend, Oldenberg — Kant das Weltganze als Inhalt unseres Bewußtseins zur Einheit der „Natur“ formt, so ist eben dadurch als Kehrseite desselben Gedankens ein Über-Natürliches, weil An-sich-seiendes, und auch das erkennende Subjekt selbst als Nicht-Erkanntes, nicht zur Natur Gehöriges, also Über-Natürliches anerkannt. Einem so verstandenen Kantianismus rückt Deussen sowohl die deutsche Mystik wie Plotin nahe und interpretiert sie durch ihn, weil der Kantianismus die einzige Handhabe bietet, den Tiefsinn der Mystik dem philosophischen Verstande zuzuführen; die Upanishad's stehen einem solchen Kantianismus noch näher, weil in ihnen das Vedântasystem wurzelt, welches die rein idealistische Gedankenreihe besonders entwickelt hat. Ob aber Deussen recht damit hatte, den in den älteren Upanishad's latenten oder wenigstens nicht ganz zweifelsfrei zutage tretenden reinen Idealismus und mystischen Kantia-

nismus nicht nur als den der Sache nach wesentlichen Grundgedanken der Upanishadliteratur, sondern auch geschichtlich als das Ursprüngliche und Frühere gegenüber Pantheismus und Kosmogonismus anzusehen, eine Rangordnung in eine Phasenreihe zu verwandeln, oder ob nicht Oldenbergs Ansicht gemäß umgekehrt die Reihe vom Realismus zum Idealrealismus und Idealismus verlief, müssen fernere geschichtliche Forschungen erst noch erweisen. Jedenfalls scheint mir der von Deussen ein für allemal erschlossene Vedântismus, der sich auf eine heimische Tradition stützt, als Führer in das Dunkel der indischen Philosophie nicht weniger Vertrauen zu verdienen als unsere dem allen so fremde (daher das Fremde und Äußere, nicht das Identische und Innere zunächst auffassende) europäische Wissenschaft. Tatsache ist, daß Deussens Übersetzungen der vedischen und epischen Texte eine außerordentliche Wirkung tun und nebst seinen Darstellungen den Geist Europas lebendig mit demjenigen Indiens verknüpfen; das gilt nicht nur vom europäischen, sondern auch vom indischen Standpunkt aus, wie der Beifall zeigt, den seine Worte und Werke unter den Pandits gefunden haben.

Europas Interesse für den indischen Geist hängt eng zusammen mit dem Problem der Religion, das unsere Zeit beschäftigt, mit der Frage der Vereinbarkeit des wissenschaftlichen und des religiösen Denkens. Als man gegen Ende des 18. Jahrhunderts den Glauben verlor und gleichzeitig nicht den Weg der Metaphysik beschreiten zu dürfen meinte, fand Kant den Ausweg, die Metaphysik zwar theoretisch auf ein Minimum von Fragen einzuengen, ihr aber in praktischer Hinsicht Spielraum und eine dem Kirchenglauben, insbesondere dem Theismus verwandte Form zu lassen. An diesem System der zwei Bewußtseinskammern, in deren einer Platz findet, was aus der anderen verdrängt wird, leiden wir noch heute. Es lähmte die schöpferische Kraft der Metaphysik, es stumpfte das philosophische Gewissen ab, es ersparte dem Gelehrten ernste Kämpfe mit eingeimpften Vorurteilen — es war bequem.

Schopenhauer hat es sich nicht bequem gemacht, dafür aber die Einheit und Tiefe des Denkens wiedergewonnen. Es ist Deussens Ruhm, gerade darin Schopenhauer gefolgt zu sein, so viel schwerer es ihm als Pastorensohn fallen mußte, und wenn er dafür äußerlich in seinen Religionsreformgedanken und gelegentlich in seiner Ausdrucksweise den Zusammenhang mit den alten Glaubensvorstellungen betont, so ist er doch de facto stärker und freier als alle jene Kantianer, die „glauben" zu dürfen meinen, was ihrem wissenschaftlichen Denken widerstreitet. Kein Wunder daher, daß Deussens höchst unbequemer „Philosophie der Bibel" nicht überall ein guter Empfang bereitet wird; fast wider Deussens eigene Absicht leuchtet das Buch so hell mit der Sonne der Philosophie in den Dämmerschein des Glaubens hinein, daß mancher Spuk zerrinnt und die reinen überempirischen Inhalte, die unser Gesamtbewußtsein (mit Einschluß des Verstandes) sucht, in ihren klaren Konturen hervortreten. Die Kritik, welche beispielsweise Scholz (a. a. O., S. 311—314) an Deussens „Philosophie der Bibel" übt, beruht auf Voraussetzungen, von denen nicht ganz deutlich ist, ob sie auf eine wissenschaftlich gemeinte theistische Metaphysik oder auf eine Erhaltung des Glaubens im Geiste der „Praktischen Vernunft" oder gar der Kirche abzielen. Es ist richtig: „Deussen hat", wie Scholz sagt, „nicht gesehen, daß er die Religion durch diese Konzentration auf ihren vermeintlichen Kern in Wirklichkeit zertrümmert hat." Aber der Titel „Philosophie der Bibel" sollte ja weder eine Philosophie über die Bibel noch eine Psychologie der Religion oder der jüdisch-christlichen Kultur noch eine Anleitung zur Religion oder deren Unterstützung bezeichnen, sondern die Herausarbeitung der philosophischen Bestandteile aus der biblischen Gedankenmasse. Deussen glaubte, das „Problem des Christentums", d. h., wenn ich den von Scholz gebrauchten Ausdruck richtig verstehe, das für uns am Christentum Problematische (was ist Christentum und wie sollen wir uns zu ihm stellen?), gerade dadurch lösen zu können, daß er es nicht vom Standpunkt des Christen-

tums oder praktischer Kulturpsychologie und Kulturphilosophie, sondern von demjenigen der Geschichte der theoretischen wissenschaftlichen Metaphysik behandelte, d. h. die philosophischen Elemente des Christentums ohne Nebenabsicht herausschälte und die darin enthaltenen Probleme, welche das Christentum sich selber stellte (Unfreiheit, Monergismus usw.), untersuchte. Scholz hat recht, wenn er bestreitet, daß auf diese Weise das Problem des Christentums als religiöser Erscheinung (was ist christliche Religion? können bzw. sollen wir christlich-religiös sein?) gelöst sei. Aber die unmittelbare und allein im Rahmen seines philosophiegeschichtlichen Gesamtwerkes liegende Aufgabe, die Analyse der Philosopheme des Christentums, hat Deussen vortrefflich erfüllt. Dabei darf es für unsre sachlich philosophische Beurteilung des Buches nicht ins Gewicht fallen, ob seine philosophische Entwertung des Theismus („Gottesbewußtsein"), dessen Konsequenzen, wie Scholz es verlangt, für „Welt- und Selbstbewußtsein" Deussen tatsächlich aufzeigt, der Religion ihre „Sinnhaftigkeit" (d. h., wenn ich den Scholzschen Ausdruck nicht falsch auffasse, einfach „eigenen Sinn") raubt. Wenn Scholz erklärt, daß Deussens „Philosophie der Bibel" „vor einer eindringenden Kritik nicht bestehen" könne, „da sie die Grundlagen dieser Philosophie, nämlich die Religion im Sinne des Gotthabens und Von-Gott-Erfaßtseins aufhebt", und in dem Werk eine höchst beachtens- und nachdenkenswerte, aber doch nur persönliche Auseinandersetzung Deussens mit dem Christentum erblickt, so sei die Bemerkung gestattet, daß Deussen als Historiker den Theismus natürlich als Grundlage der biblischen Philosophie so gut wie jeder andere erkennt und nur als Philosoph sein negatives Werturteil über ihn gefällt hat; wir können in der Begründung des Theismus, die Deussen von Scholz entgegengehalten wird, sachlich überzeugende Argumente nicht finden, sondern nur eine Klage (daß Deussen etwas zerschlage, was Scholz behalten möchte), also eine doch wohl persönliche Auseinandersetzung mit Deussen und dem Christentum. Man löst auch das Problem des Positivismus nicht, indem man

sich auf „Gotteserfahrung“ als eine angeblich gültige Erfahrung (im Kantischen Sinne) beruft. Weder Positivismus noch Christentum können geben, was unsere Zeit, was alle Zeiten suchen: die Synthese von immanenten und transscendenten Bewußtseinsinhalten, die Versöhnung des Verstandes mit dem „besseren Bewußtsein“. Diese Synthese, die nicht im Glauben, nicht in der Erfahrungswissenschaft gefunden werden kann, ist geleistet in der wissenschaftlichen Metaphysik. Den Stoß, der dieser vom Alleszermalmer Kant versetzt ward, fing Schopenhauer auf und lenkte ihn gegen die Schranken der Erfahrung: an einer kleinen Stelle entstand ein Durchlaß — aber er genügte. Welche Bedeutung ist diesem Schopenhauer beizumessen?

Damit sind wir an der Kernfrage Deussens Bedeutung betreffend angelangt; denn diese steht und fällt mit derjenigen Schopenhauers. Aber gerade aus jenem bewußt epigonischen, ja jüngerhaft dienenden Verhältnis zu Schopenhauer hat man sich das Recht hergeleitet, über Deussens philosophische Bedeutung geringschätzig hinwegzugehen. Denn in der bloßen Reproduktivität erblicken alle diejenigen einen Mangel, welche die Bedeutung eines Denkers nicht in seiner geschichtlichen Funktion, sondern in seinen persönlichen Anlagen suchen. War es Anlage oder Schicksal, daß Deussens Denken so vollständig, wie es auch bei nachschaffenden Naturen selten ist, zur Kopie der Gedanken Schopenhauers wurde? Offenbar wirkte beides zusammen: eine auf qualifizierte Reproduktion aktiv angelegte Natur und das Zusammentreffen mit der ebenso qualifizierten geistigen Gewalt eines Schopenhauer. Wäre Deussen nicht von Haus aus Metaphysiker gewesen, so hätte er Schopenhauer nicht verstanden. Als schöpferische Natur hätte er ihn vielleicht verstanden, wäre aber sicherlich über ihn hinausgegangen; wenn auch nur wenig, so doch betont und bewußt. Wäre er passiv gewesen, so hätte er Schopenhauers Gedanken übernommen, nicht nacherlebt und nachgeschaffen, und hätte nie die Selbständigkeit gewonnen, sich in den gefaßten Vorstellungen

frei zu bewegen wie in ganz eigenen und sie vom Zentrum der Idee des Systems aus zu ergänzen und zu modifizieren. Vor und nach Schopenhauer wirkten auf Deussen Männer von ähnlicher und ihm selbst verwandter Art, aber ohne die Genialität des Frankfurter Philosophen; sie wurden Deussens persönliche oder literarische Freunde — mehr niemals; gerade von ihnen ließ sich Deussen auffallend wenig beeinflussen. Er stellte sich nur in den Dienst des Genies. Aber trotz aller Beziehungen, die ihn mit Goethe verbanden, vermochte der Dichter doch wenig über ihn, der ein wissenschaftlich metaphysisch gerichtetes Naturell verlangte, um sich diesem hingeben zu können. So konnte nur Schopenhauer ihm das werden, was er geworden, und mußte es werden, sobald die Begegnung geschah; sie geschah, und das war Schicksalsfügung. Die Anteile, welche Deussens aktivreproduktive Anlage, Schopenhauers Genialität und beider Geistesverwandtschaft an dem Resultat der Deussenschen Entwicklung haben, stehen zueinander in genauem Verhältnis, so daß man daran denken könnte, eine Formel zu finden, aus der sich Schopenhauers Einfluß auf Deussen und Deussens angeborne Selbständigkeit quantitativ bestimmen ließe, sobald eine genaue Analyse der Gedankenkomplexe beider Denker und eine Feststellung des Grades ihrer natürlichen geistigen Verwandtschaft vorausgegangen wäre. Die heute noch übliche Art der historischen Analyse würde dazu bei weitem nicht ausreichen. Es müßte eine formale Analyse hinzutreten, d. h. eine Auflösung der philosophischen Gedankensysteme in ihre konstituierenden Bestandteile: sprachliche Formulierung, Begriffsbildung, Realvorstellungen und Intuitionen, um dann zu untersuchen, wessen, welche und wie große Einwirkungen auf jeden dieser vier Faktoren eines Denkers stattgefunden haben bzw. von ihnen auf einen andern Denker ausgeübt wurden und welche Veränderungen unter dem Druck der Einwirkungen zustande kamen, wobei die Mitwirkung anderer psychischer Momente, wie Einflüsse Dritter, Gewöhnung, Suggestion usw., sinngemäß in Rechnung zu stellen wäre. Unzweifelhaft würde eine solche formale

Analyse allein zu einer genaueren Bestimmung der Begriffe „Einfluß“, „Anregung“ und „Originalität“ führen, mit denen heute noch sehr willkürlich gewirtschaftet wird. Man wird in den Geschichten der Philosophie, die sich das Aufdecken von Abhängigkeiten besonders angelegen lassen, vergeblich nach einem Ansatz zu einer näheren Bestimmung dieser Art suchen; und doch sollte man bedenken, wie verschieden das Bild des Wertes einer philosophischen Persönlichkeit sich gestaltet, je nachdem sie z. B. unter dem Einfluß eines Schopenhauer oder eines Beneke stehend befunden wird, und je nachdem, ob die Berührung auf der Oberfläche der Begriffe stattfand oder in den letzten Abgründen des Bewußtseins. Freilich würde solche Untersuchung infolge ihrer gleichsam vertikalen Auflösung natürlicher Gedankenkomplexe (bei deren bloß horizontaler Analyse in Einzelgedanken wir das Mitdenken in den Gedanken nicht aufzugeben brauchen) hier zu einer Zerlegung in nur äußerlich nachweisbare, aber nicht mehr mitdenkbare Bestandteile führen und dadurch den unangenehmen Charakter eines äußeren mechanischen, ungeistigen, eben erkenntnispsychologischen Verfahrens annehmen. Dennoch wird ohne das über „Einfluß“ und „Originalität“ in der Geschichte der Philosophie niemals etwas Bestimmtes gesagt werden können, und gerade für Deussen wäre eine derartige Betrachtung seines Verhältnisses zu Schopenhauer voraussichtlich nicht ungünstig. Wie viele, die über ihn urteilen, dürften bei einem solchen Examen wohl schlechter abschneiden!

Das Gesamturteil über Deussens Bedeutung entscheidet sich also nicht durch seine Abhängigkeit als solche, sondern, wie wir schon sagten, durch die Beantwortung der Frage nach der Bedeutung Arthur Schopenhauers. Haben alle diejenigen recht, welche in dem Weisen von Frankfurt immer noch einen neben andern, oder einen Abseitigen und Überholten, oder aber ein Genie, jedoch keinen philosophischen Führer der Gegenwart erblicken, so beschränkt sich damit auch der Wert von Deussens Leistung fast nur auf das Bleibende seiner indischen Forschungen und Übersetzungen als solcher und das Unbestrittene, das oben ge-

nannt wurde. Selbst wenn wir dazu schweigen und es Deussen, dessen Schriften ja noch reden, selbst überlassen wollten, seinen Standpunkt und seine Einschätzung Schopenhauers zu rechtfertigen, so würde vielleicht durch die langsam sich auswirkende Kraft der Deussenschen Werke die Anerkennung sich mehren und die rechte Beurteilung des einzigen Kant ebenbürtigen deutschen Philosophen, des letzten großen Denkers, den die europäische Kulturwelt hervorgebracht hat, gerade durch Deussens Verdienst herbeigeführt werden. Auch ohne das müßte ein Unbefangener aus der Gewalt, die Schopenhauer allein durch seine Schriften über einen nicht eben unbegabten Forscher dessen lebelang hat ausüben und durch die er diesen Forscher zu erstaunlicher Produktivität hat befähigen können, billigerweise schließen, daß hier Mächte von außergewöhnlicher Bedeutung im Spiele sein müssen. Wir wollen aber unserer Meinung einer Welt von Vorurteilen und Befangenheiten gegenüber freimütig Ausdruck verleihen, nur um zu zeigen, daß sie vorhanden ist, nur, damit sie nicht totgeschwiegen wird. Wir sind uns bewußt, sie sogar in Ausführungen mittleren Umfangs nicht derart begründen zu können, daß wir dem Gegner gerecht würden und ihn auch nur zu ernstlicher Auseinandersetzung zwängen. So möge man verzeihen, wenn wir hier ganz auf den Beweis verzichten; den Freunden dieser Anschauung wird das genügen, manchen andern der bloße deutliche Hinweis vielleicht zur Erarbeitung derselben Überzeugung führen. Ein „Beweis" könnte nur durch ein vielbändiges Werk „Kritik der Philosophie der Gegenwart" geliefert werden. Vielleicht, daß einmal ein wissenschaftlich geschulter Schopenhauerianer an diese Aufgabe schreitet; indessen möge die Arbeit vieler in unserm Jahrbuch und in Monographien nach und nach das Gewünschte zu leisten suchen. Vielleicht auch, daß derweilen die Zeit heranreift, die diesen Beweis ganz überflüssig macht. Wir halten in der Tat die landläufige Einschätzung Schopenhauers für eine Unterschätzung, beruhend auf nicht ausreichendem Verständnis, dessen Unzulänglichkeit wir aus mancherlei Motiven, darunter zünftigen Ge-

sichtspunkten und allgemein-menschlichen Bedingungen, begreifen, aber nicht hingehen lassen dürfen. Aber man mag in wissenschaftlichen Kreisen über Schopenhauer reden wie über eine Größe der Vergangenheit, die Gegenwart ist von ihm erfüllt; sie folgt ihm, sie bekämpft ihn, aber er ist in ihr lebendiger als irgendein anderer von denen, die sich der Lösung des Welträtsels im rein philosophischen Sinne gewidmet haben. Wenn Fichte und Hegel heute noch wirksam sind, so als Sozial- und Staatsphilosophen und praktische Ethiker, nicht als Metaphysiker; denn der Rationalismus ist immer mehr Sache der Zunft geworden, das Allgemeinbewußtsein gehört dem Empirismus und dem Intuitivismus. Schopenhauers System ist jetzt, hundert Jahre nach seiner Genesis, sechzig Jahre nach dem Tode seines Urhebers, wohl der Vervollkommnung, Ergänzung, Erweiterung, ja auch Korrektur bedürftig, aber es ist, in modifizierter Form, das einzige, dessen Spannweite und Tiefe genügt, um die philosophische Arbeit der Jahrhunderte bis auf unsere Tage in sich aufzunehmen und vereinigt der Fortentwicklung zu überlassen; es ist empirisch unbeweisbar wie alle Philosophie (auch diejenige Kants, auch diejenige der Positivisten), aber es ist die einzige Deutung des Weltganzen nebst unserm in diesem sich entfaltenden Leben, die κατὰ δύναμιν zu einer Synthese des gesamten Vorstellungsgehaltes aller Schichten unseres Bewußtseins führt und κατ' ἐνέργειαν darin fortschreitend sich bewährt — ganz gegen die Erwartungen seiner oberflächlichen Kritiker. Bei aller Verarbeitung erfahrungswissenschaftlicher Ergebnisse und Entdeckungen durch jene philosophischen Richtungen, die an Schopenhauer vorbei oder nur durch Teilgedanken seines Systems hindurch gegangen sind, fehlt es zurzeit an einer allgemein maßgebenden obersten Orientierung. So wie es notwendig war, durch Platon, durch Kant hindurch zu gehen und in ihnen zeitweilig alle Tendenzen zu sammeln, so muß unsere Zeit durch Schopenhauer hindurch, mag sie wollen oder nicht. Das Widerstreben ist begreiflich, am begreiflichsten bei schöpferischen Geistern, die schon neue Ziele ins Auge fassen.

bei schulgerechten Denkern, die sich über die Unfertigkeiten der historischen Schopenhauerschen Philosophie nicht hinwegsetzen können, bei akademischen Lehrern, in denen die persönlichen Konflikte der Vergangenheit traditionell fortwirken. Aber die Natur befolgt unerbittlich ihre Gesetze auch auf dem Gebiete des Geistes, und so wird niemand ungestraft an Schopenhauer vorbeigeschlichen sein, auch wenn das Vorbeischleichen bloß ein Vorbeidenken, ein Nichtverstehenkönnen war. Nur wer diese geistige Instanz passiert hat, kann das Visum, ja den Auftrag zur Weiterreise erhalten. Die allmählich nachlassende, aber immer noch bestehende Unterschätzung, das Nichtverstehen Schopenhauers, und zwar gerade seines einzigen Grundgedankens, ist ein Gradmesser für den niedrigen Stand der philosophischen Leistung unseres Zeitalters. Soll aus unserer wirren Philosophie der Gegenwart etwas werden, so führt der Weg durch das Zentrum der Schopenhauerschen Philosophie, aber natürlich über sie hinaus. Kommt aber einst die Zeit, die Schopenhauer als den Platon des 19. Jahrhunderts feiert, so wird auch Deussens Name mit Ruhm genannt werden, während mancher produktive Forscher, der mit der Masse an Schopenhauer vorbeigetrieben ward, der Vergessenheit anheimgefallen sein mag. Dann wird man es als Hauptverdienst und als das wahrhaft Bedeutende an Deussen zu schätzen wissen, daß er abseits vom Strom der Tagesmeinungen die Einsicht und den Mut besaß, Schopenhauers Lehre zu würdigen, zu verbreiten, durchzubilden und für das Verständnis früherer Philosophien, insbesondere derjenigen Indiens, zu verwerten. Nicht auf die Produktivität als solche kommt es ja an, sondern auf ihre Qualität, auf die Funktion, welche die geleistete Arbeit in der Geistesentwicklung ausübt. Deussens philosophisch reproduktive, aber auf das Rechte gerichtete Natur wird sich als philosophisch bedeutsamer erweisen als die abwegigen quasi-philosophischen Produktionen unserer Tage, in denen immer noch die Überschätzung des Begriffs sich mit einem seltsamen Verzicht auf tiefere Intuition und einer überflüssigen, ja unzweck-

mäßigen, chaotischen Anarchie der Terminologie verbindet und in denen die Kräfte sich an Einzelproblemen zersplittern, während alle Versuche zur Synthese einer Weltdeutung mehr und mehr als a priori unwissenschaftlich unterlassen werden. Zur babylonischen Sprachverwirrung gesellt sich die innere Entfremdung der auseinanderstrebenden Gedankenströme. Der Relativismus treibt sein Spiel damit. Nur Männer der Synthese können uns helfen, gleichviel ob sie schöpferisch oder nachschaffend wirken. Sie sind selten genug, aber auch der Nachschaffenden konservative Kraft wirkt über ihr endliches Dasein hinaus vermöge innerer Werte, deren dynamisches Maß nicht durch das persönlich Neuschöpferische ihrer individuellen Träger, sondern durch die Macht der unbedingten Norm, der reinen Idee der Philosophie, der „Wahrheit“ selbst bestimmt wird. Und darauf kommt es an.

SCHOPENHAUER 1919—2020.

Dem Gedenken an PAUL DEUSSEN gewidmet von

ALOIS HÖFLER (Wien).

Paul Deussen sagte in dem Vorwort zum Achten Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Kiel, 7. Mai 1919, — dem Letzten, was er für unsere Gesellschaft geschrieben, — es werde auch uns „gelingen, uns aus der langen, von Leidenschaften umstürmten Winternacht eines unphilosophischen Lebens zur Klarheit und Wahrheit emporzuringen. . . Mit dieser Hoffnung begrüßen wir den Anbruch des zweiten Jahrhunderts, in welchem die Welt als Wille und Vorstellung berufen sein wird, in Wissenschaft, Kunst und Religion ihre segensreichen Einwirkungen auf die ganze Menschheit auszuüben. — Ein Beitrag zum gegenwärtigen Jahrbuch von Professor Höfler in Wien mit dem vielversprechenden Titel „Schopenhauer 1919 bis 2020" scheint dieses Thema zu behandeln. Leider ist das Manuskript dieses Beitrages auf der Reise von Wien nach Kiel verloren gegangen und kann erst in unserm Jahrbuch für 1920 erscheinen."

Das Manuskript, dem Deussen die Ehre solcher Erwähnung erwiesen, war am 1. November 1918 vollendet und sogleich von Wien abgesendet worden. Es ist nicht zu wundern, daß es der Wirbel verschlungen hat, der am 5. November 1918 von Kiel aus über ganz Deutschland und Österreich sich ergoß. Meiner kleinen Arbeit aber war das nur zum Heil: denn ich konnte sie nun ergänzen durch mehrere Hinweise auf den wertvollen Inhalt jenes Achten Jahrbuches. Wie sehr gerade dieses unserm verehrten Führer am Herzen gelegen war, besagt der nachfolgende Brief. Ich ändere nichts an dem damaligen Wortlaut. Denn doppelt rührend und in gewissem Sinne tröstend ist es uns, daß Deussen sein Leben in diesem Jahre — für uns als Jubiläumsjahr begonnen, für Deutschland und Österreich zum Unglücksjahr geworden, — hat beschließen dürfen, wie im Jahre vorher sein oft und lebhaft geäußerter Wunsch in Erfüllung gegangen war, seine große Geschichte der Philosophie noch abschließen zu dürfen mit der Philosophie Schopenhauers. — Im folgenden also der (— auch im übrigen möglichst wenig veränderte —) Wortlaut meiner Handschrift von 1918:

Der allverehrte Führer der Schopenhauer-Gesellschaft schrieb mir (und wohl noch mehreren unserer Gemeinde) am 15. August 1918:

„Sehr geehrter Herr Kollege! Im Dezember des Jahres 1918 erschien (mit der Jahreszahl 1819 auf dem Titelblatt) Die Welt als Wille und Vorstellung, ein Werk, dessen ungeheure Bedeutung für Philosophie, Kunst und Religion jahrzehntelang nicht erkannt wurde, auch heute noch von vielen verkannt wird, aber Ihnen gegenüber keiner Hervorhebung bedarf. Demgemäß soll unser Jahrbuch für 1919, welches, wie wir hoffen, von Mitte Dezember bis Ende Januar 1919 gedruckt werden und zu Schopenhauers 131. Geburtstage, am 22. Februar erscheinen wird, den Charakter eines Jubiläumsjahrbuches tragen. . . Zu diesem Zwecke richte ich auch an Sie, sehr geehrter Herr, die Bitte, einen . . . Beitrag zu liefern, welcher nach Belieben einen bestimmten Punkt behandeln oder auch Ihre Stellung als die einer tonangebenden Persönlichkeit zu Schopenhauers Philosophie im allgemeinen darlegen könnte. . . Ihr hochachtungsvoll ergebener
Paul Deussen.“

Der in dieser Aufforderung gelassene Spielraum für die Wahl des Gegenstandes und insonderheit die Zahlen 1818[1] bis 1919 regten in mir lebhafte Rück- und Vorblicke an: Den Rückblick, wie ich selbst 1873 (als Zwanzigjähriger) zu Schopenhauer geführt worden und ihm nun fast ein halbes Jahrhundert anhänglich geblieben bin. Den Vorblick und die Vorfrage:

Was soll und wird von Schopenhauers Philosophie im nächsten Jahrhundert 1919 bis 2020 — und hoffentlich *in aeternum* — nicht nur selbst lebendig bleiben, sondern auch zu neuen geschärften Fragestellungen anregen und so auf die wissenschaftliche Philosophie und auf die „Philosophie als Weisheit“ noch weiterhin befruchtend wirken?

Auf letztere Frage hin hatten sich mir längst so viele Problemstellungen erkenntnistheoretischer, metaphysischer, auch psychologischer und logischer Art im Sinne moderner philosophischer Einzelforschung aufgedrängt, daß auch schon die bloße Andeutung möglicher Problemlösungen den Raum nicht nur der für diesmal gewünschten Abhandlung weit überschritte, sondern

[1] Die Jahreszahl 1818 ist mir auch persönlich bedeutsam: Im Jahre 1818 (am 16. Juni, also ganz kurz vor der W. a. W. u. V.) wurde mein Vater Alois Höfler geboren zu Ried in Oberösterreich (ich als sein Erstgeborener am 6. April 1853 zu Kirchdorf in Oberösterreich). Er starb schon 1866 als Opfer der Kriegscholera zu Wien, wo er seit 1858 Landesgerichtsrat gewesen war.

auch für künftige Jahrgänge überreichen Stoff böte; etwa in Form einer Fragensammlung: „Einzelfragen an Schopenhauer und die Seinigen“.[1] Im folgenden nur einige Bruchstücke meines einschlägigen Stoffes; und ich würde mich freuen, wenn auch sie schon weitere Fragen und einige Ansätze zu ihrer streng wissenschaftlichen Beantwortung anregten.

Zuvor aber seien noch zur ersten der beiden obigen Fragen, der nach meinem persönlichen Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers, einige Bekenntnisse gestattet. Denn seit 1878 habe ich als Lehrer der Philosophie, zuerst am Gymnasium neben Physik und Mathematik, dann an den Universitäten Wien, Prag und seit 1907 wieder in Wien, einen nicht ganz kleinen Teil meiner Lebensarbeit einer solchen philosophischen Forschung und Lehre (neben und als Grundlagen der Pädagogik) gewidmet, wie sie zur Zeit des Erscheinens der W. a. W. u. V. unmöglich schon vorhergesehen werden konnte. Und welcher Philosoph oder Bearbeiter was immer für einer allgemeinen oder besonderen Wissenschaft vermöchte jemals vorauszusehen, was das nach ihm kommende Jahrhundert an Problemen und, wenn's gut geht, an Beiträgen zu Problemlösungen gebären werde? Wenn daher mein Name in den Geschichten der Philosophie genannt zu werden pflegt im Zusammenhang mit Brentano und Meinong und dabei niemand an Zusammenhänge dieser zwei Philosophien mit der Schopenhauers denkt, so darf wohl auch einmal ich mich selbst fragen, wie es denn gekommen ist, daß sich in mir die Anhänglichkeit an Schopenhauer zum mindesten gut vertragen habe mit meinem Weiterarbeiten in der durch Meinong gewiesenen und beschrittenen Richtung? Von der Antwort auf diese Frage aber heute nur soviel (das übrige vielleicht künftig in meinen Lebenserinnerungen und nächstens einiges in den vom Verlag Felix Meiner herausgegebenen Selbstdarstellungen von etwa zwanzig jetzt lebenden deutschen Philosophen), als es einen besonderen Fall bildet zur viel allgemeineren Frage:

Soll uns Schopenhauers System einfach als ein konservatives, auf immer in sich und gegen außen hin geschlossenes gelten, oder hat es vielmehr die innere Eignung, Zuwüchse an Energie nicht nur von seiten späterer Philosopheme zu empfangen, sondern — was noch wichtiger ist — auch an sie zu erteilen?

[1] „Zwei beiläufige Aufgaben der Schopenhauerforschung, mit einer Bitte an die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft“ stellt im Jahrb. VII (S. 212—226) Großmann (s. u. S. 124 ff). — Was hier „beiläufig“ geschah, empfehle ich künftig systematisch zu tun.



Immerhin gestatte ich mir meinen Beitrag zu dieser Frage zuerst in seiner und meiner ganz konkreten Individuation anzudeuten, — damit er vielleicht um so konkreter und im ebenfalls Individuellen um so wirksamer verschiedene persönliche Mitteilungen anderer Freunde[1] Schopenhauers an unsere große Gemeinschaft anrege. — Ich war 1873 während der Sommerferien Hauslehrer in Mährisch-Ostrau und lernte dort den 16-jährigen Ernst Knaur[2] kennen. Dieser war durch Josef Pommer[3] (damals Gymnasiallehrer für Mathematik, Physik, Deutsch und philosophische Propädeutik, später Reichsratsabgeordneter und als erfolgreicher Sammler, Herausgeber und Pfleger unseres deutschen Volksgesanges frisch und froh tätig) auf Schopenhauer hingewiesen worden. Ernst Knaur hat mich damals beinahe zwingen müssen, die Vierfache Wurzel und die Farbenlehre mit ihm zu lesen. Zugleich aber waren wir beide mit Richard Wagners Kunstwerk und seiner Kunstlehre (seinen damals neun, seither zwölf Bänden Gesammelte Schriften und Dichtungen) bekannt geworden. Die jugendliche Hitze, mit der wir diese neuen künstlerischen und kunsttheoretischen Eindrücke aufnahmen und uns dann in unvergleichlich intensiverer Weise, als es beim Bildungsphilister Mode war und ist, mit aller erhabensten Dichtung und Kunst (Homer, Goethe, Beethoven, also keineswegs nur mit Wagner) während unserer ganzen akademischen und der folgenden Lehr- und Lehrerjahre beschäftigten, strahlte Licht und Wärme auch aus in das gleichzeitige, kaum minder begeisterte Studium der sechs Bände Schopenhauers (in der damals allein in Betracht kommenden Ausgabe von Frauenstädt). So intensiv waren jene Jugendeindrücke, daß ich um 1878, ebenso wie Dichtung und Musik des „Ring des Nibelungen", auch meinen Schopenhauer von Anfang bis Ende im kleinen Finger hatte.[4]

---

[1] Vorbilder gaben im Jahrb. I (S. 13—19) Deussen, „Wie ich zu Schopenhauer kam"; zuletzt in Jahrb. VIII (S. 201—207) Gjellerup, „Mein Verhältnis zu Schopenhauer".

[2] und [3] Beide Freunde sind mir gestorben in dem seit dem Absenden und Verlorengehen obiger Mitteilungen verflossenen Unglücksjahr 1918/19: Pommer hat sich am 18. November 1918 in seinem 74. Jahr getötet aus Verzweiflung über die Waffenstreckung seines über alles geliebten Deutschland. — Knaur † 30. März 1919.

[4] Es ging und geht mir also ähnlich, wie es Gjellerup von sich erzählt: „Längst bin ich mit den Werken Schopenhauers so vertraut, daß mir nicht leicht das Bedürfnis ankommen würde, um der Gedanken, ja selbst um der Darstellung willen einen Band zu öffnen. Wenn ich dies dennoch oft und gern tue, dann geschieht es, um der

Vorausgegangen war diesem philosophischen Studium fast nur das von Kants „Kritik der reinen Vernunft" und der „Prolegomena"; völlig autodidaktisch, denn an unserer Wiener Universität hatte es bis 1874 (bis zur Berufung Brentanos) noch schlechthin keine andere Philosophie als die Herbarts gegeben, der nach Schopenhauers lustig-boshaftem Wort „seinen Verstand verkehrt angezogen". Erst als ich schon Gymnasialsupplent war, begann ich das zweistündige Abendkolleg Franz Brentanos zu besuchen (sein Vormittags-Hauptkolleg habe ich nie gehört); was ich ihm verdanke im schärfsten Anfassen logischer und psychologischer Einzelfragen, habe ich angedeutet in meinem Aufsatze „Franz Brentano in Wien" (Süddeutsche Monatshefte, Mai 1917). Der „Atheist" Schopenhauer war aber dem ehemals katholischen, dann konfessionslos gewordenen Priester Brentano so verhaßt, ja verächtlich, daß ich nur lächeln konnte, wenn beim (möglichst seltenen) Aussprechen des Namens „Arthur Schopenhauer" etwas wie ein Gruseln über seinen ganzen Leib lief (so daß es uns erinnerte an ein lustiges Bild von Wilhelm Busch). Auch Kant bedeutete dem Thomisten Brentano nicht einen Aufstieg, sondern den Anfang des Verfalls deutscher Philosophie. Diese Doppelabneigung (dazu sein Höhnen gegen Richard Wagner z. B. seine „Meistersinger", sein Haß gegen Bismarck u. dgl. mehr) zog natürlich von Anfang scharfe Grenzen um das, was von Brentanoschen Ansichten und Lehren für mich überhaupt genießbar und weiterbildungsfähig war. — In jenem Abendkolleg aber hatte ich auch Meinong[1] kennen gelernt und als dieser sich bald darauf für Philosophie in Wien habilitierte, zog ich seine Besprechungen philosophischer Fragen sogleich den Brentanoschen vor. Eine der ersten legte die Vierfache Wurzel zugrunde und brachte mir (damals noch ganz Anfänger) Lob ein für ein genaues Referat. — 1890 erschien die von mir verfaßte „Logik". Die Worte: „Unter Mitwirkung Meinongs" deuten an, wieviel ich seinen bis dahin erschienenen Schriften verdankte (namentlich seinen Hume-Studien I und II

Stimme Schopenhauers, der Stimme eines alten, weisen Freundes, zu lauschen" (Jahrb. VIII, S. 207).

[1] Die Kunde von Meinongs Tod († 27. November 1920) trifft bei mir ein gleichzeitig mit den Korrekturfahnen dieses Aufsatzes. Was er seiner und unserer Wissenschaft war, sagt uns die „Selbstdarstellung", die soeben bei Felix Meiner erscheint. Als seine letzte Arbeit meldete mir Meinong im Oktober 1920 den Nachruf für Paul Deussen, den ihm die Wiener Akademie der Wissenschaften für ihren Almanach aufgetragen hatte. Wir werden dort Meinongs Lob namentlich von Deussens „Geschichte der Philosophie" lesen.

über den modernen Nominalismus und die Relationstheorie, Wiener Akademie 1877 und 1882 — seither in Bd. I und II von Meinongs gesammelten Abhandlungen, Joh. Ambr. Barth, 1913/14). Als Brentanos allzu ergebener Schüler Marty in einem offiziellen Gutachten (von dem beide nicht ahnten, daß es mir die Schulbehörde zur Einsicht vorlegen werde) über meine Logik u. a. schrieb: „Auch hier hat sich Höfler, durch Meinong verführt, eines Abfalls von der richtigen Lehre schuldig gemacht", war der Bruch zwischen Brentano und seiner Orthodoxie einerseits, Meinong und mir andrerseits unheilbar geworden. — Ich werde diesen Leidigkeiten nicht noch einen Bericht über die Leiden hinzufügen, die mir nach meiner Habilitation „für Philosophie und Pädagogik" (1895) die beiden damaligen Wiener Philosophieprofessoren bereitet haben. Von diesen bezeichnete es der eine bei seiner Berufung nach Wien als seine „Mission, die letzten Spuren der Brentanoschen Schule auszurotten" (worunter nur ich gemeint war, da Brentanos übrige Schüler inzwischen als Ordinarien an den Universitäten Graz, Prag, Innsbruck, Lemberg u. a. wirkten). Besonders wurde auch jeder Einfluß Meinongscher Philosophie in Wien bis ans Lebensende beider Professoren verhindert. Da Meinong dann eine (1913) erfolgte Berufung nach Wien als um zehn Jahre verspätet abgelehnt hat, haben wir nun in Wien seit a c h t Jahren einen e i n z i g e n Ordinarius der Philosophie, gegen d r e i vorher!

Was aber haben diese *Tempi passati* mit meiner Stellung zu Schopenhauer zu tun? Wenigstens das, daß ich den Unfreundlichkeiten, die „der in Berlin verunglückte Privatdozent" Schopenhauer gegen alle „Universitätsphilosophie" sein Leben lang auf Lager hatte, auch noch nicht in nächster Nähe zu widersprechen Anlaß hatte und habe. Der freundliche Leser also, der sich noch heute ergötzt an Schopenhauers gelegentlichen Ausfällen gegen „die Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren", kann mir wenigstens in diesem Punkte trauen. Denn, obwohl ich mich 1895 in Wien habilitiert hatte „f ü r P h i l o s o p h i e und Pädagogik", bin ich heute immer nur noch o. ö. Professor der „P ä d a g o g i k (einschließlich Philosophie)". Also k e i n „ordentlicher P h i l o s o p h i e professor".[1] Nur die Wiener Akademie der Wissenschaften nennt mich in ihrem jüngsten Almanach „Professor für Pädagogik u n d Philosophie" (ohne Klammern).

All das hindert mich aber nicht, nun gerade Wintersemester 1919/20 ein vierstündiges Kolleg zu halten: „Schopenhauers

[1] Einiges weitere und nähere über mein Leben und Arbeiten als Philosoph in der vom Verlag Felix Meiner veranlaßten „Deutschen Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen" (1921).

Philosophie" (nicht: „Über Schopenhauers Philosophie"!) und dazu ein philosophisch-pädagogisches Übungskolleg über „Vierfache Wurzel" und „Grundlagen der Moral". Beides im dichtgefüllten *Auditorium maximum*, bis wir Winters wegen zusperren mußten. Etwas näheres über dieses Kolleg, wie verständig und eifrig sich seine Teilnehmer an den Besprechungen beteiligt hatten und was Schopenhauer nebenher auch mit Pädagogik zu tun hat, berichte ich in der Zeitschrift für Hochschulpädagogik, Jänner 1920 (freilich auch hier nur in notgedrungener Kürze). Für das Sommersemester 1920 kündige ich an: „Besprechung auszuwählender Fragen zu Schopenhauers Philosophie und Richard Wagners Kunst (alle zwei Wochen zwei Stunden). Vielleicht kann ich bald berichten[1], daß die Philosophische Gesellschaft an der Universität Wien (deren Leiter ich seit 31 Jahren bin) demnächst die in Wien wohnenden Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft einladen wird, sich regelmäßig als Gäste bei ihr einzufinden. Nach den Kälteferien der Universität wollen wir dann sogleich die Hörer des Kollegs, die Mitglieder der philosophischen Gesellschaft und die der Schopenhauer-Gesellschaft zusammen die Frage erwägen lassen: „Ist ein Wille ohne Intellekt denkmöglich?" (S. u. S. 104). —

Aus der Überfülle von Einzelfragen nun, die die wissenschaftliche Philosophie des XX. und XXI. Jahrhunderts wird in Angriff nehmen müssen, ob sie nun viel oder wenig von Schopenhauer gelernt haben will, wähle ich je einige besonders dringende, weil grundlegende aus; sie werden einschlagen in je eines der vier Bücher[2] der W. a. W. u. V.

Zum **Ersten Buch.** Sein § 3 beginnt mit der These: „Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten". Was Schopenhauer hier und im weiteren aufs Schönste und Eindringlichste sagt über die grundlegende Wichtigkeit gerade dieses Unter-

[1] Zur Jahreshauptversammlung der Philosophischen Gesellschaft, November 1920, wurden die in Wien weilenden Mitglieder der Kant-Gesellschaft und der Schopenhauer-Gesellschaft eingeladen und ihnen vorgeschlagen, Ortsgruppen zu bilden, die dann der Philosophischen Gesellschaft eingegliedert werden. Ich empfehle ähnliches auch für andere Städte.

[2] Als ich diese Viergliederung wählte (Herbst 1918), lag mir Deussens gleiche Gliederung in der Einladung zur Kieler Tagung 1918 nicht vor. Die gewählten Einzelstoffe decken sich fast ganz in den Titeln, weniger im besondern Inhalt.



schiedes des Anschauens (ich füge bei: von Gestalten) und bloßen Denkens (ich füge bei: von bloßen Beziehungen) kann noch heute kein Philosoph besser sagen.

Höchstens der Pädagog wünscht sich Engels- oder Feuer- oder — — Schopenhauer-Zungen, um jedem Lehrer, vom Volks- bis zum Hochschullehrer, ins Gewissen zu reden oder in die Ohren zu schreien, auch er möge mit Anschauungen, nicht mit Begriffen anfangen. Aber auch ein solcher Rat wäre eben nur geredet und vermöchte unser ganzes Lehr- und Lernwesen nicht zu retten vor dem Verbalismus, in dem es zu drei Viertel oder neun Zehntel noch immer steckt, wiewohl wir uns einbilden, daß wir's seit Comenius „so herrlich weit gebracht". Aber werden wir's je weiterbringen? Ich fürchte nein. Denn es gibt eben dumme Menschen, die des Anschauens gar nicht fähig sind, die z. B. „den gestirnten Himmel über mir" weder sehen noch anschauen, weil er sie — eben nicht interessiert. Und das sind auch von hundert Naturlehrern noch immer etwa neunundneunzig. Um wieviel dümmer in diesem Punkt die Menschheit seit Dantes Zeiten geworden ist, habe ich gesagt in meiner „Didaktik der Himmelskunde" (Teubner 1913). Wer aber so vergeblich ein Leben lang nicht nur tauben Ohren, sondern blinden Augen und dummen Gehirnen gepredigt hat, dankt unserm Schopenhauer jede göttliche Grobheit, mit der er die nur dem irdischen Futter Zugekehrten als nur „vernünftig" geißelt (oder mit seinem drastischen Bild in „Lärm und Geräusche": seine Peitschenschmitze in diese erweichten Gehirne hineinfahren läßt). — Doch zurück von der Entrüstung und Verzweiflung zur allerruhigsten, allertrockensten Theorie, nämlich zur Theorie der Abstraktion.

Aus der mit § 8 anfangenden Lehre Schopenhauers vom Begriff empfehle ich hier insbesondere nachzulesen den Absatz D I, 49[1]:

[1] Ich zitiere Band- und Seitenzahl nach der Ausgabe Deussen. — Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir einen Vorschlag an die Herausgeber der künftigen Jahrbücher: In den bisherigen wird bald nach dieser, bald nach irgendeiner anderen der nun gottlob erfreulicherweise schon sehr zahlreichen Ausgaben Schopenhauers zitiert. Begreiflich, denn nicht jeder hat die wunderschöne Deussen-Ausgabe zur Hand. Es würde aber den Herausgebern keine große Mühe machen, wenn sie bei jedem Zitat wie im angeführten Fall beisetzten z. B. D I, 49. Und noch ein anderer Vorschlag: Die Jahrbücher selbst könnten wir dann so zitieren: Jhb. VIII und Seitenzahl — allenfalls könnten auch hier die Herausgeber, soweit es nicht die Verfasser getan haben, zu einer

„Daß ein Begriff vieles unter sich begreift . . . dies ist nicht eine wesentliche, sondern eine abgeleitete, sekundäre Eigenschaft desselben . . . Es kann . . . Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird[1], die aber deshalb doch abstrakt und allgemein [?], keineswegs aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind . . ." Obwohl dies dem Laien eine untergeordnete Sache scheinen mag, ist sie doch von grundsätzlicher Bedeutung. Denn gegenüber dem unendlichen Gerede über die „Universalia" — welcher Name schon sagt, daß man die Eigenschaft, allgemein zu sein, für das Primäre an den Begriffen hielt, eben hiermit aber den ganzen Begriff nicht begriff — wird alles klar und einfach, wenn man eingesehen hat, daß das Primäre die Eigenschaft des Abstraktseins ist, aus der dann die des Allgemeinseins (samt seinen Ausnahmen) sehr einleuchtend folgt. Im Anschluß an die früheste Veröffentlichung Meinongs über den modernen Nominalismus[2] habe ich in meiner Logik[3] scharf auseinandergehalten zwi-

grundsätzlichen Position oder Negation des jeweiligen Jahrbuches alle Gegenstände verwandten Inhalts aus den vorausgegangenen Jahrbüchern kurz vermerken. Das würde den gewissenhaften Gebrauch unserer Jahrbücher leichter und um so fruchtbarer machen, je länger hoffentlich ihre Reihe wird.

[1] Übrigens stößt man bei Schopenhauer gelegentlich auf Stellen (ihre Sammlung sei jüngeren Lesern empfohlen), in denen er doch wieder auch das „allgemein" (was einem „einzigen" Objekte widerspricht) zum Wesen des Begriffes zählt.

[2] „Hume-Studien I. Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus." Zuerst erschienen in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien Bd. LXXXVII, 1877, S. 185—260, Sonderausgabe, 78 S. Jetzt wieder abgedruckt in Meinongs Gesammelten Abhandlungen, I. Bd. Abhandlungen zur Psychologie (Joh. Ambr. Barth, 1914, S. 1—76). Der II. Bd. (ebd. 1913) enthält die Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie. — Ein nach dem Krieg erscheinender III. Bd. wird die psychologisch-ethischen Untersuchungen zur Werttheorie und ihre Weiterführungen enthalten. Unter letzteren namentlich „Über emotionale Präsentation" (Wiener Akad. 1917, vgl. u. S. 109).

[3] I. Auflage, 1890, seit 1900 vergriffen; die II. auf 936 Seiten erweiterte Auflage steht seit April 1914 im Satz und wird des Papier-

schen abstrakt und allgemein, was sonst (z. B. bei J. St. Mill) fast immer *promiscue* gebraucht, d. h. unbesehen gleichgesetzt, also konfundiert wurde und noch wird. —

So dankbar wir aber Schopenhauer sein müssen für das, was er zur Beschreibung der abstrakten Vorstellungen und zur Beleuchtung des folgenschweren Gegensatzes zwischen ihnen und den anschaulichen Vorstellungen beigetragen hat, und soviel näher als Kant er durch seine Umgrenzung des Begriffes „Vernunft" als des Vermögens der Abstraktion oder der Begriffe, dem logisch und psychologisch Richtigen gekommen ist, so mag es einen Psychologen, der nun der Vermögenstheorie des 18. Jahrhunderts wiederum ein Jahrhundert ferner steht als Schopenhauer und Herbart, doch nicht recht befriedigen, wenn z. B. (an sich mit Recht) in das Haben und Nichthaben von „Vernunft" als des „Vermögens der Begriffe" ein (oder gar der) Unterschied von Mensch und Tier gesetzt, nicht aber im einzelnen gezeigt wird, was für ein Ding denn nun diese „Vernunft" selber sei. Ich kann hier nur in wenigen Worten andeuten, was unsereiner vermißt, wenn er Kant und Schopenhauer die Wörter Verstand, Vernunft u. dgl. sozusagen voraussetzungslos gebrauchen hört. Wir nennen das heute psychische Dispositionen und verlangen, daß uns zu jeder Disposition vor allem das aktuelle Korrelat namhaft gemacht und psychologisch genau beschrieben werde, ehe wir, eben nur aus dem Haben oder Nichthaben dieser Dispositionen, die Vorzüge und Mängel des Menschen gegenüber dem Tiere, des begabteren Menschen gegenüber dem unbegabten erklären. Bis zu gewissem Grade ist hiermit sogar Herbart entschuldigt, wenn er allen „Seelenvermögen" den Krieg erklärte; nur daß er leider, wie auch sonst so oft, das Kind mit dem Bade ausgießt.

---

mangels wegen erst im Jahre 1921 erscheinen, Wien, Tempsky. (Eine Schulausgabe, „Grundlehren der Logik" seit 1890 in vielen Auflagen.) Hier lege ich die Definition zugrunde: Begriffe sind Vorstellungen von eindeutig bestimmtem Inhalt (§ 14). Dann handelt § 15 von der Abstraktion, § 16 vom Inhalt der Begriffe und erst § 17 vom Umfang und hiermit von der „Allgemeinheit" der Begriffe.

Wieso und warum man zuerst das aktuelle psychische Phänomen, dann erst die Disposition oder Fähigkeit oder Kraft oder das Vermögen zu jenem seelischen Erlebnis angeben muß, zeige nur ein Beispiel: Daß ich jetzt urteile, sagt mir meine innere Wahrnehmung; kann ich aber auch z. B. meinen Scharfsinn oder Tiefsinn oder „Verstand" oder meine „Vernunft" oder meine „Urteilskraft" innerlich wahrnehmen? Offenbar so wenig, wie ich die Schwerkraft wahrnehme, auf die ich vielmehr nur schließe aus der wahrgenommenen Fallbewegung der Körper und ihrem Gewichtsdruck oder Zug, falls sie auf eine Unterlage drücken oder an einer Aufhängevorrichtung ziehen. Wir können auch sagen: Fallen, drücken, ziehen sind phänomenal („sie fallen in die Erscheinung"), dagegen alle Kräfte sind metaphänomenal. Und so sind Verstand und Vernunft metaphänomenal; sie sind Teilbedingungen für richtiges Urteilen, für „vernünftiges" Wollen, d. h. für ein Wollen, das sich motivieren läßt auf „vernünftige" Überlegung hin. Dagegen sind die „Erlebnisse" Urteile, Wollen phänomenal, sie sind psychische Phänomene des intellektuellen und emotionalen Lebens.

Diese Sprechweise ist nicht ganz die Schopenhauers, und ich glaube nicht, daß die gegenwärtig schon recht entwickelte Dispositionspsychologie und allgemeiner die ganze Dispositionstheorie[1] noch das Auslangen finden werde mit der älteren Redeweise in Sachen der „Seelenvermögen", allgemeiner der „Kräfte". Von der Sprache aber abgesehen, sehen wir in der Sache Schopenhauer mit uns nicht nur einig, sondern seine Ansicht z. B. des Gedächtnisses (dem er in der Vierfachen Wurzel den vortrefflichen § 45 gewidmet hat) himmelhoch überlegen der verzwickten Theorie Herbarts mit seinen „Vorstellungen über und unter der Schwelle des Bewußtseins".

In meiner Psychologie § 34 habe ich diese bis dahin in allen Schulpsychologien grassierende „Identitätstheorie" (die Vorstellung, die mir heute einfällt, ist dieselbe, die ich gestern hatte) *ad absurdum* geführt (z. B. durch die Frage ob, wenn ich

[1] Die eingehendste Theorie der Dispositionen hat jüngst Meinong gegeben in den von ihm herausgegebenen Beiträgen zur Pädagogik und Dispositionstheorie (A. Haase, Wien-Prag 1919). — Einiges über Dispositionen in meiner Logik § 28, Psychologie §§ 12, 33, 42, 65, 82.



heute eine Klavierübung spiele, meine Bewegungen dieselben sind, wie gestern, oder eben doch nur gleiche, vielmehr jedenfalls nur ähnliche). Herbart dagegen läßt die Vorstellungen „unter die Schwelle des Bewußtseins" tauchen und gelegentlich wieder herausspringen wie das Teufelchen mit der Feder aus der zu- und aufgeklappten Dose.

Nebenbei bemerkt, vertrüge auch Schopenhauers Metaphysik der Kräfte (II. Buch der W. a. W. u. V.) sehr wohl eine Übersetzung in die Sprache gegenwärtiger Dispositionstheorie, ohne daß dabei die Sache dieser „Kräfte" als geheimnisvoller „Mütter" alles Wahrnehmbaren etwas verlöre.

Nach dieser allgemeinen Vorbereitung frage ich nun speziell in Sachen der „Vernunft" als des „Vermögens" abstrakter Vorstellungen: Hat uns Schopenhauer eine Einzelanalyse desjenigen aktuellen psychischen Vorganges beim Abstrahieren gegeben, kraft dessen wir angesichts z. B. eines uns anschaulich vorliegenden, sauber gezeichneten Dreieckes zum abstrakten und allgemeinen Begriff Dreieck gelangen? Bekanntlich war Berkeley[1] in seiner berühmten Einleitung zu den „Prinzipien der Philosophie" (1715) darauf ausgegangen, alle abstrakten Ideen (= Vorstellungen) zu leugnen. Daß und wie wir das Herausheben und Festhalten einzelner Merkmale (z. B. der Tonhöhe und Tonstärke aus je einem Klang) der analysierenden Aufmerksamkeit verdanken — diese ganz bestimmte psychische Leistung (nicht nur ein sum-

[1] Berkeley ist der erste, der uns die richtige Einsicht in das Wesen der Abstraktion dadurch gegeben hat, „daß nicht alles Perzipierte in Betracht gezogen wird" (merkwürdigerweise in jener berühmten Einleitung, wo er zu zeigen versucht, daß es keine abstrakten Ideen gibt und geben kann. Er ist also „ausgezogen, eine Eselin zu suchen und hat ein Königreich gefunden"). — Sehr mit Unrecht sagen daher Dessoir und Menzer in ihrem philosophischen Lesebuch (das nach dem Vorbild meiner „Zehn Lesestücke aus philosophischen Klassikern", 40 S., Tempsky 1890, 4. Aufl. 1916, auch Berkeleys Stück enthält): „Die Schwierigkeiten, welche Berkeley (mit seinem Leugnen der abstrakten Vorstellungen) entwickelt hat, gehören zu den ungelösten Problemen des menschlichen Denkens". — Leider gedenkt Schopenhauer nirgends dieses großen Verdienstes Berkeleys, den er überall nur seines erkenntnistheoretischen Idealismus wegen anführt und diesen zu weitgehend findet.

marisches Vermögen namens „Vernunft“), ist es, dem wir unsere abstrakten Begriffe verdanken. Diese „*distinctio rationis*“ (Hume) ist etwas, das wir dem Tier freilich nicht zutrauen. Leider besitzen die geistige Kraft zu solchem Aufmerken (= Bereitsein zu psychischer, speziell intellektueller Arbeit vgl. meine Psychologie, § 42) auch wie es für ein vernünftiges, d. h. vor allem klares, richtig unterscheidendes Denken die allererste Vorbedingung wäre.

Sich ganz genau auszukennen im Vorgang und den weittragenden Leistungen der Abstraktion und mit ihr der Begriffe ist aber schon deshalb durchaus erforderlich für das Verständnis noch viel weiter tragender Philosopheme Schopenhauers, weil es ja gilt, in die auch von Deussen scharf gerügte Vermischung der Begriffe und Ideen bei Platon endlich Ordnung zu bringen; worauf wir in den Fragen zum Dritten Buch zurückkommen. —

Zum Ersten Buch aber, insofern in ihm die „Vorstellung“ (der „Intellekt“) und mit ihr die Anschauung, als Grundlage und Ausgangspunkt dieser aber auch die Empfindung behandelt ist, noch zwei Einzelbemerkungen:

1) Zum Begriff „Anschauung“: In der Abhandlung „Gestalt und Beziehung — Gestalt und Anschauung“[1] habe ich empfohlen, das Wort „Anschauung“ korrelativ zu dem der Gestalt zu verwenden: erst hiedurch empfängt das mehr oder weniger unklare Sprachgefühl der Meisten, daß „Schauen“ etwas mehr und etwas höheres sei als bloßes Sehen, seinen festen Rückhalt. Ich füge hinzu, daß wir aber mit dieser Korrelation auch schon einen entscheidenden Schritt aus der Psychologie in eine neue, durch Meinong begründete Wissenschaft[2], die „Gegenstands-

[1] Ztschr. f. Psychologie (hgb. von Ebbinghaus), Bd. 60 (1912) habe ich gezeigt, daß Gestalt nicht Beziehung (näheres hierüber in meinen „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz“, Wiener Akad. d. Wiss. Stud. I, 1920) und daß Gestalt korrelativ zu Anschauung ist.

[2] Ein weiteres Beispiel dafür, was Gegenstandstheorie will und leistet, s. u. S. 101 und 116.

theorie", getan haben. Denn Gestalt (im weitesten Sinn, in dem wir nicht nur von Raumgestalten, sondern auch z. B. von Tongestalten[1] sprechen) ist nur eine Art von „Gegenständen höherer Ordnung"; eine ganz andere Art sind die viel besprochenen und benützten Relationen (Beziehungen als Idealrelationen, Verhältnisse als Realrelationen). Und Gestalt ist nicht Beziehung, sondern etwas Höheres, Besseres — gleichsam Farbiges im Unterschied von den „farblosen" bloßen Beziehungen (z. B. Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Abhängigkeit, Unabhängigkeit). Gestalten sind u. a. Sache der Kunst, Beziehungen Sache der Wissenschaft. — Auf all das werden wir zurückzukommen haben, wenn wir zum III. Buch einiges über „Idee" andeuten, die eben auch viel mehr als bloßer schattenhafter Begriff und farblose Beziehung ist.

---

[1] Die „Tongestalten", nämlich die Melodie (auch Harmonie und Rhythmus), waren das Ausgangsbeispiel in Ehrenfels' grundlegender Abhandlung „Über Gestaltqualitäten" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1890). Hier wurde gezeigt, daß die Melodie mehr sein müsse als die bloße Summe (genauer: als das Aggregat) ihrer Töne: denn unmittelbar erkennen wir „dieselbe" Melodie, auch wenn sie transponiert, wenn also eine Folge von ganz anderen Tönen gehört wurde. Meinong führte dann die Terminologie ein, daß die Gestalt (ebenso aber auch die Relation, die Komplexion u. dgl. m.) ein „Gegenstand höherer Ordnung" sei, der „fundiert" ist durch die einzelnen Töne (Farben, Raumörter . . .). Das Fundiertsein also ist ein rein gegenständliches Verhältnis. Ihr entspricht als rein psychologischer Vorgang das Produziertwerden (wie Meinong und seine Grazer Schule sagt, oder das Koinduziertwerden, wie ich lieber sage) der Vorstellungen höherer durch solche niederer Ordnung (z. B. daß ich „zwischen" Rot und Rot die Relation der Gleichheit, „zwischen" Rot und Orange die der Ähnlichkeit denke). Grundlegend für diese ganze Theorie der „Gegenstände höherer Ordnung" ist Meinongs so betitelte Abhandlung von 1899 (abgedruckt in den Gesammelten Abhandlungen, Bd. II). —

Nebenbei bemerkt: Soeben finde ich meine These, daß Anschauung und Gestalt einander korrelativ seien (wie Subjekt und Objekt), wieder bestätigt in Deussens „Philosophie der Bibel", S. 181, wo angeführt wird (Psalm 17, 15): „Ich aber werde um meiner Gerechtigkeit willen dein Angesicht schauen, werde mich, wenn ich erwache, an Deiner Gestalt ersättigen."

2) Zur Empfindungslehre[1], und zwar Farbenlehre[2]: Daß letzterer von Schopenhauer seine Monographie

---

[1] Ich erinnere diejenigen unserer Leser, die die Entwicklung moderner Psychologie seit etwa 50 Jahren überblicken, daß noch vor 30, 20 Jahren kein Kompendium der Psychologie, das die damalige Mode mitmachen wollte, von viel anderem reden durfte, als von „Empfindungen". Und wer dann diese Entwicklung bis in die jüngsten Tage verfolgt, weiß, daß nun die armen „Empfindungen" augenblicklich wie aus der Mode gekommen sind (— gegenüber jenem noch kürzlich am einseitigsten und übertriebensten von Mach vertretenen Sensualismus heißt's also jetzt: *Habent sua fata sensationes*. Näheres hierüber in der ersten meiner „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz", Sitzungsberichte der Wiener Akademie, 1920). — Dagegen sieht man seit kurzem ein, daß die „reinen Empfindungen" ja doch nur ein Kunstprodukt der theoretischen Psychologie und der vorausgegangenen Physiologie waren — daß eben in unserem wirklichen Seelenleben nur Empfindungskomplexe und auch diese nur innerhalb viel größerer und reicherer Komplexe von Urteilen (inklusive Annahmen) und anderen intellektuellen Operationen (Vergleichen, Abhängigkeitsbeziehungen-Suchen und -Finden, inkl. Denken nach dem Satze vom Grunde) unser tatsächliches Seelenleben ausmachen. So gibt also der Fortschritt unserer Psychologie von bloßen Empfindungen zu all diesen „Gegenständen höherer Ordnung" (Zweitgegenstände nenne ich sie) und den sie erfassenden intellektuellen Operationen (Koinduktion) glänzend recht dem Eifer, mit dem der Anteil des „Verstandes", d. h. der intellektuellen Funktionen an aller äußeren Wahrnehmung, dem bloßen Sensualismus schon von Schopenhauer entgegengehalten wird. — Die Empfindungen aber nun etwa gar aus der Psychologie ganz hinauswerfen (wie es u. a. beinahe den Anschein hat in dem übrigens sehr reichhaltigen und lehrreichen Buch über Wahrnehmung von Linke, Eckhardt 1918), wäre nur wieder ein Beispiel zum bekannten „Zu wenig und zu viel".

[2] In der Abhandlung „Über das Sehn und die Farben" sendet Schopenhauer seiner Farbenlehre eine Raumlehre voraus. Gegen diese, insbesondere gegen die vom Gesichtsraum, wären in mehr als einer Hinsicht schwere Bedenken unseres gegenwärtigen Wissens um diese Dinge zu erheben. Um nur eines der auffälligsten zu nennen: Schopenhauer sieht sich durch seine Projektionstheorie (wie man später sagte, nämlich daß wir zuerst die Empfindung in der Netzhaut haben und diese Empfindung von uns weg in den Sehraum hinaus projizieren) zur Vermutung gedrängt, daß wir etwas vom Eindringen des Lichtstrahles in die Dicke der Netzhaut spüren. Offenbar gäbe das aber eine nur höchst ungenaue Anschauung von der Richtung (wie ein Stab nur sehr mangelhaft lotrecht steht, wenn wir ihn nur in eine dünne Erdschicht hineinstecken). — Solche Fehler aber, die sich wieder

„Über das Sehn und die Farben“ gewidmet wurde, schließt natürlich nicht aus, daß sie (so wie er es von der Vierfachen Wurzel selbst sagt) ihrem ganzen Inhalt nach in das Erste Buch „Die Welt als Vorstellung“ (einschließlich aller Psychologie des Intellekts) gehören würde. Worauf ich hier hinweisen (und monographischer Behandlung empfehlen) will, ist die, wie es scheint, noch nicht hinreichend hervorgehobene, weitgehende Ähnlichkeit zwischen den Farbenlehren von Schopenhauer und von Ewald Hering († Jänner 1918).

Schopenhauer hat sich noch über Helmholtz wegen Nichtnennung der Lehre vom Sehn und den Farben beklagt (erschienen ist dessen große physiologische Optik erst 1863, also nach Schopenhauers Tod). Wieviel heftiger würde er

---

entschuldigen lassen aus der damals in Deutschland noch sehr mangelhaften physiologischen und psychologischen Optik, werden mehr als wettgemacht durch eine Antezipation der späteren, mit Johannes Müller anhebenden Theorien von den korrespondierenden Netzhautstellen. Unser VIII. Jahrbuch bringt nämlich „Zum Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Goethe“, eine bisher unbekannte Nachschrift Schopenhauers, mitgeteilt von Dr. Hans Zint, Danzig (184ff.). Hier (193) sagt Zint: „Schopenhauer hat die physiologische Seite des vorliegenden Problems als erster Deutscher in dem auch heute noch geltenden Sinne entschieden und hat als erster die auf den beiden Netzhäuten liegenden Stellen, deren Bildpunkte beim Sehen zur Einheit des Anschauungsbildes verschmolzen werden, die einander entsprechenden, gleichnamigen korrespondierenden Punkte genannt. Die heutige physiologische Wissenschaft in Deutschland führt die Klarlegung des Sachverhaltes ebenso wie die Namengebung auf eine 1826 erschienene Schrift von Johannes Müller zurück, in der man freilich eine Erwähnung von Schopenhauer oder von R. Smith vergeblich sucht.“ — Wer nun aus der späteren physiologischen Optik weiß, was für künstliche mathematische Theorien die Horopter (als geometrische Örter der mit zwei Augen einfach gesehenen Punkte) bei Helmholtz geworden sind und wie für Hering wesentliche Abänderungen dieser Theorien, namentlich die von der Kernfläche des Sehraumes, die korrespondierenden Netzhautstellen betreffen, hätte eine dankbare Aufgabe, wenn er aus den (allerdings auch hier noch etwas unbestimmt gebliebenen) Äußerungen Schopenhauers über die korrespondierenden Stellen genau feststellen wollte, was für einen Anteil unser Philosoph an der Befreiung von der einstigen Projektionstheorie, an dem Fortschritt zur späteren viel einfacheren und wahrscheinlich richtigeren Sehraumlehre Herings habe.

verlangt haben, daß man den Leitbegriff seiner Farbenlehre „qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina" wiedererkenne und anerkenne in Herings Lehre von den „drei Sehsinnsubstanzen": der Weiß-Schwarz-, der Rot-Grün-, der Gelb-Blau-Substanz. Es ist hier nicht einzugehen auf die Gründe, warum mir Helmholtz ebenso in seiner Farben- wie in seiner Raumlehre[1] durch Hering weit übertroffen scheint. Wenn ich aber im besonderen einerseits darauf hinweise, wie Schopenhauer die spezifische Helligkeit des Gelb[2], die spezifische Dunkelheit des Blau längst vor Hering richtig und eindringlich beschrieben hat, so sei andrerseits einem die höchsten Ansprüche an moderne Psychologie und Physiologie stellenden und erfüllenden Forscher wie v. Kries (in Nagels Handbuch der Physiologie) zugestanden, daß im Vergleich zu dem, was heute eine messende Farbenlehre schon geleistet hat, Antecipationen wie die Schopenhauers als „zu unbestimmt" keineswegs mehr voll befriedigen können. —

---

[1] Einiges vergleiche in meiner Psychologie[1] 1897, § 24; sehr viel eingehender in der nach der Logik[2] erscheinenden Neubearbeitung der in drei Bände auseinandergelegten Psychologie[2].

[2] Nur nebenbei diene diese ganz unmittelbar einleuchtende Erkenntnis, daß Gelb hell (Blau dunkel, Weiß am hellsten, Schwarz am dunkelsten) ist, sogleich als wenigstens ein erstes Beispiel dafür, was „Gegenstandstheorie" ist (s. o. S. 97 und u. S. 116). Es liegt ganz innerhalb der Gegenstände Gelb und Hell als solcher, daß und wie sie zueinander gehören. Das Urteil, daß Gelb hell ist, ist insofern *a priori*, d. h. es ist gar nicht davon abhängig, auf welche Art ich zur Vorstellung von Gelb gekommen bin, nämlich durch Sinnenreiz und Empfindung, also ganz *a posteriori*. Es ist der größte Fehler von Kants und leider auch Schopenhauers Erkenntnistheorie, daß sie neben Urteilen *a priori* auch Vorstellungen *a priori* annehmen. — Beispiele „spezieller Gegenstandstheorie" sind die ganze Mathematik, die formale Logik, aber auch bestimmte Aussagen über die Gestalt des „Farbenkörpers" u. dgl. — Über diesen speziellen Gegenstandstheorien steht die allgemeine (apriorische) Gegenstandstheorie ebenso, wie über der Physik und Psychologie die allgemeine (empirische) Metaphysik. Einiges nähere in meiner Logik[2] § 4, § 97. Abschließendes über das gegenstandstheoretische Apriori künftig in meiner Erkenntnistheorie (die der Logik als zweiter Band folgt).

Ich hebe das hervor als ein typisches Beispiel dafür, daß, gemessen an der unendlichen Fülle von Einzelheiten und Einzelergebnissen eines ganzen, seit 1818 verflossenen Jahrhunderts, dieser Eindruck von „Unbestimmtheit" sich über das herausgegriffene Beispiel der Farbenlehre weit hinaus begreiflicherweise auch erstreckt auf unzählige sonstige Einzelbestimmungen von Schopenhauers Psychologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik (und wie sich unter IV. zeigen wird, auch Ethik). Aber sollen wir Altgewordene es einem kraftstrotzenden Jüngling, oder wollen wir's gar dem Embryo verübeln, wenn er noch „unbestimmt", noch nicht voll entwickelt ist bis hinein in alle Fältchen des Alters, die das Antlitz des weise gewordenen Greises — sollen wir sagen verunstalten oder ehren? Ohne Bild und ganz allgemein:

Sollte die philosophische Wissenschaft seit 1818 — denn in diesem Jahre hat der Dreißigjährige sein Lebenswerk als Geniewerk so beendet, daß alles weitere (auch nach seiner eigenen Auffassung und Äußerung) nicht mehr Auf-, sondern nur noch Ausbau war —, sollte die ungeniale, nüchterne, aber fleißige und unendliche Einzelheiten häufende Wissenschaft nur lauter *quantités negligeables* hervorgebracht haben — nur unendlich Kleines im Vergleich zum großen Werk von 1818? Antworten auf diese Fragen wird nur können, wer, nachdem die Könige Kant und Schopenhauer[1] gebaut hatten, auch selbst als Kärrner seine Pflicht getan hat — indem er wenigstens feste Bausteine beigestellt zu haben hofft zum weiteren Ausbau, ja vielleicht

---

[1] Walter Frost (Univ.-Prof. in Bonn) sagt — wie ich glaube sehr mit Recht — an der Spitze seines Schriftchens „Schopenhauer als Erbe Kants in der philosophischen Seelenanalyse. Nachweis einer empirischen Anwendbarkeit der transzendentalen Methode" (Georgi, Bonn 1918): „Dem natürlichen Menschen, der mit rechtem Sinn die Werke alter berühmter Philosophen liest, ist es nicht darum zu tun, deren Eigenheiten und Lehrmeinungen in ihrer Einseitigkeit aufzufassen und festzuhalten, sondern er benützt diese Werke nur als Brücken, um zu einer Wahrheit zu gelangen, die auch er und mit ihm möglichst das ganze heutige Geschlecht als wahr anerkennen könnten. Die Forschung und der Streit darum, was etwa Kant gemeint habe, haben nur so weit einen Wert und ein Daseinsrecht, als sie zum heutigen Fortschritt in der Erkenntnis selbst beizutragen vermögen."

sogar zum Unterfahren des Baues mit noch festeren, bestimmteren Fundamenten. —

Wie aber auch ein kommendes Jahrhundert über die Beiträge zu streng wissenschaftlicher und nur wissenschaftlicher Philosophie eines Fechner, Lotze, Ed. v. Hartmann und unzähliger, noch viel Kleinerer künftig urteilen mag — Schopenhauer wäre der letzte, der nicht erlaubte, dem von ihm eingeschärften *„les grandes pensées viennent du coeur“*, ein *„les petites pensées viennent du cerveau“* zuzugesellen. Konnte Schopenhauer wohl nur darum den „Willen“ zur Grundlage seines Systems machen, weil er ein ebenso heftig wollendes, wie scharf denkendes Individuum war, so verträgt sich mit diesem Primat des Willens auch nach jenem System aufs beste ein „willensfrei“ erkennender Intellekt. Oder anders gesagt:

Mit der bei den Indern beginnenden Philosophie als Weisheit, wie Deussen sie an den Anfang alles philophischen Erfassens der äußeren und inneren Welt mit zweifellosem Recht setzt, verträgt sich, ja ist schon durch sie gefordert die Philosophie als Wissenschaft. Und diese hat nun nicht nur gearbeitet schon wieder mehr als ein halbes Jahrhundert lang — seit dem von Schopenhauer richtig prophezeiten Zusammenbruch der letzten Systemphilosophien von Hegel und den Hegelianern —, sondern sie wird und muß weiterarbeiten als Wissenschaft oder Inbegriff von Wissenschaften so streng und mühevoll, wie die aller andern realen und idealen, so auch philosophischer Gegenstände: in Psychologie, Logik, Ästhetik, Ethik, in Erkenntnistheorie, Gegenstandstheorie, Metaphysik.

Was an solcher Weisheit schon gereift ist und was uns aus ihrem Samen an weiterer Arbeit wieder blüht, das wollen wir in diesem Jahrbuch ermessen an der jüngsten Fassung, die Deussen seinen Lehren gegeben hat in seinen im September 1918 in der Wiener Urania gehaltenen sechs Vorträgen: „Der Entwicklungsgang der neueren Philosophie von Descartes bis auf Schopenhauer und die Gegenwart“. Das ausführliche gedruckte Programm beginnt so:

„Die indische Philosophie, voll tiefer, intuitiver Einsichten, aber ohne deren wissenschaftliche Begründung, die Philosophie

der Griechen mit ihrer Fülle herrlicher Gedanken, ohne daß noch von ihr die tiefsten Probleme, wie namentlich die Frage nach der Freiheit des Willens, nach der Realität der Außenwelt und nach der Erlösung mehr als vorübergehend gestreift wurden, die Philosophie der Bibel, welche in mythischer Hülle vier unverlierbare Grundwahrheiten darbietet, die wir, kurz andeutend, als den Determinismus, den kategorischen Imperativ, die Wiedergeburt und den Monergismus bezeichnen wollen. . ." Und das Programm endet: „Im Gegensatz zu ihnen allen (Fichte, Schelling, Hegel, Herbart) schließt sich Schopenhauer (1788—1860) unmittelbar an die Kantische Grundanschauung an, führt sie aber weiter und bis zum Ende, indem er das Ding an sich, nach seiner deutlichsten Erscheinungsform, als den Willen enträtselt, nachweist, wie dieser durch das Medium der platonischen Ideen sich in allen Erscheinungen der Natur objektiviert, wie die ästhetische Kontemplation in seiner Erhebung über die Individualität zur Anschauung der Ideen besteht und diese Ideen im Kunstwerke nachbildet und endlich, wie diese ganze Welt nur der Schauplatz des sich bejahenden Willens zum Leben ist, während ihr nicht weniger positiver Gegenpol, von den Religionen Gott, von Schopenhauer die Verneinung des Willes zum Leben genannt, in den moralischen Phänomenen der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung zum Durchbruche kommt und einen beseligenden Ausblick auf das ewige Gottesreich der Verneinung eröffnet."

Wir werden auf einiges aus diesen „vier letzten Dingen" zurückkommen innerhalb der Fragen zum Vierten Buch.

Zum **Zweiten Buch** die Fundamentalfrage: Ist ein Wille ohne Intellekt überhaupt denkmöglich? Wenn das Kind den Apfel (haben, essen) will, so muß es den Apfel schon gesehen, in der Hand gehabt, geschmeckt, also vorgestellt haben. Freilich: bloß Hunger haben, Nahrungstrieb erleben ohne das Objekt Apfel (oder auch nur überhaupt ohne Denken an eine schon bekannte Nahrung), kann ein Wesen auch schon mit einem Mindestmaß intellektuell präsentierter[1] Gegenstände; aber ob auch mit einem strengen Nullmaß?

Die volle Begründung einer Antwort, gleichviel ob Ja oder Nein, würde allein schon eine ganze Psychologie des Wollens und Wünschens (dies die zwei Hauptarten der psychologischen

[1] Über emotionale Präsentation, s. u. S. 109, Anm.

Gattung „Begehrungen") erfordern. Und hier wieder eine Abgrenzung der Psychologie der Begehrungen gegen die der Gefühle (Lust und Unlust) als der anderen Hauptklasse emotionaler Phänomene, sowie gegen die zwei Hauptklassen von intellektuellen Phänomenen: Vorstellungen und Urteile (vgl. Ps. § 7). Anstatt einer solchen Grundlegung und Begründung spreche ich hier ein *Credo* aus: Ich glaube an Schopenhauers „Willen in der Natur" (allerdings ohne mich hiermit schon geäußert zu haben, inwieweit die in dieser Schrift verwendeten Begriffe einen so eindeutig bestimmten Inhalt haben, daß man auch von Anderen gleichen Glauben verlangen oder verweigert hören kann, ohne sich in bloßen Wortstreit zu verlieren). Aber wiewohl ich — sagen wir — „gestimmt" oder „eingestellt" bin auf die Zustimmung zum wesentlichen dessen, was Schopenhauer mit seinem „blinden Willen" wollte, so habe ich doch noch heute nichts zurückzunehmen von den einschlägigen Sätzen in meiner Psychologie 1897.[1] — In der sehr

[1] Hier (Psychologie[1], 1897, S. 514, Anm.) sagte ich: „Speziell vom menschlichen Willen lehrt dies Schopenhauer selbst ausdrücklich. (Z. B. Freiheit des Willens, Anfang von II: «Wenn ein Mensch will, so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun: Etwas wollen? Es heißt, der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtsein anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnisvermögens ist . . .») Wollten wir dagegen z. B. Schopenhauers Satz «Der Planet will um die Sonne herumfliegen» nach dem buchstäblichen psychologischen Sinn des Wortes «will» auffassen, so würde er die Behauptung notwendig mit einschließen: Der Planet habe in jedem Augenblick zum mindesten eine Vorstellung (eine Spannungs-Empfindung?) davon, auf welcher Seite von ihm die Sonne steht. — Was trotz dieser harten Paradoxie der Lehre Schopenhauers vom «Willen in der Natur» so viele Anhänger verschafft hat, dürfte ein mehr oder minder deutlicher Eindruck davon sein, daß uns ebenso unbekannt wie die letzten Realgründe, die den Erscheinungen der Trägheit und der Gravitation zugrunde liegen, auch jene letzten psychophysiologischen Veranstaltungen seien, auf Grund deren z. B. Nahrungsmangel zum Essenwollen, Luftmangel zum Atmenwollen drängt. — Eine ganz andere Frage ist dann die, ob es selbst wieder Tatsachen des psychologischen Phänomenenkreises sind, welche uns die emotionalen Dispositionen als «wesentlicher», als «tiefer liegend» erscheinen lassen, denn die intellektuellen." —

Bekanntlich ist Schopenhauers Lehre vom Primat des Willens später durch Tönnies, Paulsen, Wundt u. a. ins Professorale über-

erweiterten Auflage Ps.[2], Bd. III, § 70 (und noch ausführlicher in Studien IV, meiner Akademieschrift „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz") fasse ich meine Ansicht über das Verhältnis von Wille und Vorstellung, allgemeiner Emotional und Intellektuell in Formeln wie die folgende:

In allem Emotionalen ist Intellektuelles. Suchen wir diese kurze aber inhaltsschwere Präposition „in" zu ersetzen durch ein mehr oder minder anschaulich klingendes Substantivum, also z. B.: „jedes Fühlen und jedes Begehren hat zur psychologischen Voraussetzung" (oder wie ich jetzt lieber sage: zur psychischen Grundlage) eine Vorstellung oder ein „Urteil" — so besagt ein solches Wort wie „Grundlage" schon ganze Theorien, die entweder nicht leicht allgemein zu beweisen, oder die nach Schopenhauer geradezu falsch, verkehrt wären.

Im Intellektualismus Herbarts und so in dem wohl aller Philosophen vor und noch lange nach Schopenhauer waren ja freilich das allererste in jedem Seelenleben Empfindungen, wohl gar „einfache Empfindungen" (*simple ideas* bei Locke, bei Condillac bis herauf zu Mach, ja bei letzterem sogar das einzige, in das er die ganze Welt einschließlich Wollen restlos zu analysieren sich anheischig machte). So hatte also nicht nur Herbart „seinen Verstand verkehrt angezogen", sondern so ziemlich alle Psychologien bis vor wenigen Jahren hatten es gründlich verkehrt angepackt, wenn sie aus den Empfindungen oder sonstigen Vorstellungen ein Fühlen oder Wollen oder Streben psychologisch oder metaphysisch hatten hervorgehen lassen. Wenn wir aber mit dieser Verkehrtheit des Intellektualismus so gründlich aufräumen wie Schopenhauer und mit ihm die

---

tragen worden unter dem Namen „Voluntarismus", der nun beinahe schon zum Gemeingut der philosophischen Alltagssprache gehört (allgemeiner hieße er „Emotionalismus" — als Gegensatz zum „Intellektualismus"). — Es gehört aber noch immer zu den dringendsten Aufgaben und Bedürfnissen gegenwärtiger und zukünftiger elementar-psychologischer Forschung, völlig klar abzugrenzen, inwieweit ein Wille unabhängig von Vorgestelltem (allgemeiner: Emotionales von Intellektuellem) logisch möglich und psychologisch wie metaphysisch wirklich ist. Auch hierfür dürfte Meinongs Akademieschrift „Über emotionale Präsentation" (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, s. o. S. 104 und S. 109, 110) neue Ansatzpunkte bieten, von denen aus Meinong besonders tief bohrende Untersuchungen z. B. zu den Begriffen „Soll" und „Zweck" durchgeführt hat und noch weiterführt.

Welt beschreibend, erklärend und deutend anfangen lassen mit einem schlechthin intellektlosen Emotionalen (Trieb oder „Drang" — so sagt Heinrich von Stein: „Es war der Drang, der diese Welt erschuf" — was aber doch wohl nur eine Abschwächung von Schopenhauers „Wille" wäre), so stehen wir eben vor jener Fundamentalfrage: ob ein Wille mit einer absoluten Null an intellektuellem Kern oder Kelch[1] nicht ebenso in sich widerstreitend ist, wie z. B. eine Tonhöhe ohne Tonstärke, eine Farbe ohne räumliche Ausdehnung oder wie sonst irgendein σιδηρόξυλον, hölzernes Eisen, eisernes Holz, oder sagen wir: stoffloses Eisen oder stoffloses Holz; also lauter denkunmögliche Wortzusammenstellungen.

Unzähligemale hat man sich schon gestoßen an diesem Intellektvakuum in Schopenhauers „Wille"; und ich möchte hier keineswegs versuchen, alte Formulierungen der Ankläger oder Verteidiger zu erneuern oder auch nur zu überprüfen oder neue dazu zu erfinden.

Nur das darf Keiner, der auch noch so bescheidener Anhänger Schopenhauers sein und bleiben will, auf sich sitzen lassen, er glaube an einen Willen, der nichts will (ein „Streben, das nichts anstrebt", wie jüngst Oelzelt sagte). Daß dergleichen innere Unmöglichkeiten von Schopenhauer selbst nicht geglaubt und gewollt waren, besagt schon das Leitwort seiner ganzen Philosophie „Wille zum Leben". Auch diese kurze und inhaltsschwere Präposition besagt schon eine Relation, den Willen zu Etwas, zu einem Gegenstande; und zwar eine Korrelation, die so unanfechtbar ist und bleibt, wie Schopenhauers Formel (ich nenne und schreibe sie kurz die O-S-Formel): „Kein Objekt ohne Subjekt, kein Subjekt ohne Objekt". Statt des „zum" wieder ein Substantiv suchend, bietet sich uns als das unvorgreiflichste dar: Gegenstand. Also (als W-G-Formel): „Kein Wollen ohne Gegenstand, ohne Gewolltes".

Und zwar bildet im Ausgangsbeispiel „Das Kind will den Apfel" den Willensgegenstand nicht das bloße Objekt Apfel, sondern näher besehen eines der „Objektive": den Apfel

[1] Dieses Bild vom „Kelch" entnehme ich dem (o. S. 102 erwähnten) Schriftchen von Walter Frost, der S. 19 u. a. sagt: „Das Lustgefühl des Schönen kann nicht bestehen, ohne daß es gleichsam von einem Kelche umschlossen wäre, der es hält." Etwas später: „... Vernunftkräfte, welche die Genußmöglichkeiten kelchartig umschließen."

haben, essen usw. Meinong, der Entdecker der Objektive (1901, 1910), nennt diese spezifischen Gegenstände des Begehrens „Desiderative“ (warum nicht Volitive?). Doch wir wollen hier nicht allzu tief hineinsteigen in eine für den Geschmack Mancher schon allzu fein zergliedernde deskriptive Psychologie des Wollens oder gar in die Gegenstandstheorie der Volitive. Denn die meisten bisherigen Kenner und Bekenner Schopenhauers haben ja längst den Einwand bereit, daß alle diese psychologischen Korrelationen eben nur für das psychologische Wollen, nicht für den metaphysischen Willen gelten. Schopenhauer hält ja beides oft und nachdrücklich auseinander. Ob sich aber, je schärfer man hier auseinanderhält, nicht ein womöglich noch weiter und tiefer gehendes Bedenken erhebt:

Gut, wir haben zur Kenntnis genommen, daß das (psychische) Wollen nicht dasselbe, daß es sozusagen etwas Oberflächlicheres ist als der tiefer und allertiefst liegende (metaphysische) Wille. Letzterer, das Ding an sich alles Erscheinenden, also auch des in meiner inneren Wahrnehmung oder meinem Selbstbewußtsein erscheinenden Wollens, ist nur durch eine *denominatio a potiori* zu seinem erlösenden, das Welträtsel lösenden Namen „Wille“ gekommen. — Aber wenn hiermit jede Brücke zwischen Psychologie des Wollens und Metaphysik des Willens abgebrochen wäre, wie hätte dann der Eindruck und Ausdruck von einem „Willen in der Natur“ auch nur darauf verfallen können, doch gerade nur dieses eine Wort „Wille“ zu wählen?

Warum nicht ganz ebensogut jedes andere bekannte oder lieber ein von vornherein völlig bedeutungsloses Wort wie Abrakadabra? (Aus Alt-Wien gibt es den guten alten Spaß, der Matschakerhof habe seinen Namen von den bei Aushebung seiner Grundfesten vorgefundenen, jedermann völlig unbekannten „Matschakerln“.) — Auch über diese vielbesprochenen Dinge hier kein weiteres Wort. Nur auf eine wahrscheinlich neue Möglichkeit sei hingewiesen, um Schopenhauer zu schützen gegen den allzu naheliegenden Vorwurf, er habe die unüberwindliche, denknotwendige Korrelation nicht nur des Wollens, sondern auch des Willens (= Ding an sich), insoweit dieses Metaphysikum auch nur die leiseste Analogie zum psychischen Wollen zeigen soll, nicht so stark verspürt wie die Korrelation von Subjekt und Objekt:

„Wo gewollt wird, wird etwas gewollt.“ Der Wille

richtet sich also auf einen Gegenstand, der vom Intellekt präsentiert[1] wird (Meinong nennt diesen in „Über emotionale Präsentation" Voraussetzungsgegenstand). Demnach gäbe es keinen Willen ohne „Erkenntnisvermögen". — Aber muß jener Willensgegenstand gerade nur vom Intellekt präsentiert sein? Könnte er nicht auch selbst wieder emotional präsentiert[2] sein? Oder gibt das einen fehler-

[1] So Prof. Dr. Wilh. M. Frankl (unmittelbarer Schüler Meinongs) in seinem höchst scharfsinnigen Aufsatz „Arthur Schopenhauers Philosophie" (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 32, H. 1, 1919, S. 27—47). Leider konnte dieser Aufsatz nicht mehr angeführt werden in der wertvollen Bibliographie von Jahrb. VIII. Ich werde auf ihn ausführlich eingehen in Studien IV_1 und IV_4 zum Gestaltungsgesetz. Hier behandle ich in IV_1 „Restfragen der Gestaltungstheorie an die Psychologie", und erst in IV_4 „an die Metaphysik"; ich untersuche hier auch die oben nur gestreifte, insbesondere durch Schopenhauers Teleologie ohne Intellekt nahegelegte Frage, ob, wenn schon ein Wille ohne Ziel möglich und wirklich sein sollte, nicht wenigstens ein jeder (auch der metaphysische) Wille eine Richtung haben müsse. Eine Gewehrkugel, die ich nicht auf die Schießscheibe, sondern ins Blaue abschieße, hat kein Ziel, aber eine Richtung hat sie und muß sie haben in jedem Punkt ihrer Bahn (es ist die der Tangente in diesem Punkt der Wurfparabel). Ebenso haben ja auch die Moleküle bei ihren Bewegungen nach der kinetischen Wärmetheorie nirgends ein Ziel, aber notwendig jederzeit und jedenorts eine Richtung. — Ob nicht auch die Individuen unserer nunmehr atomisierten Welt nur mehr „Richtungen" — fast schon ausnahmslos intellektärmst-egoistische — haben, sobald sie irgendwelcher „Ziele" eben nicht mehr zu bedürfen meinen? Wer hätte gedacht, daß wir ein solches Exempel größten Stiles zum „blinden Willen" noch erleben müssen? Aber Richard Wagner hat es prophezeit (1880) in dem erschütternden, satirischen Nachwort zu seiner erhabenen Abhandlung „Religion und Kunst": „So stünden wir etwa wieder da, von wo unsere weltgeschichtliche Entwicklung ausging und es könnte wirklich den Anschein erhalten, als habe Gott die Welt erschaffen, damit sie der Teufel hole, wie unser großer Philosoph dies im jüdisch-christlichen Dogma ausgedrückt findet. Da herrsche dann der Wille in seiner vollen Brutalität. Wohl uns, die wir den Gefilden hoher Ahnen uns zuwenden." (Ich knüpfe an diese Prophezeihung aus dem Jahre 1880 an in meinem Aufsatz „Die Weltmächte und die Welttragödie", Bayr. Bl. 1920; s. u. S. 121, Anm.)

[2] „Der Himmel ist blau" ist mir intellektuell, „der Himmel ist schön" ist mir emotional präsentiert. Aber doch nur den blauen (vorgestellten) Himmel finde (fühle) ich schön. Also: keine emotionale

haften *Regressus in infinitivum*? Dies bleibe für heute eine Restfrage an das Zweite Buch der W. a. W. u. V. und mit ihm an die ganze Philosophie Schopenhauers.

Aber auch eine Frage an die junge Gegenstandstheorie, die sich bisher für ein (manche finden: nur allzu theoretisches) Teilgebiet der theoretischen Philosophie gehalten hatte und nun durch Einbeziehung emotionaler Präsentation statt bloßer intellektueller in nahe (mancher wird finden: allzu nahe) Berührung mit „praktischer" Philosophie kommen könnte. —

Wäre es aber gar in mehr als einer Hinsicht unpraktisch gewesen, mit Schopenhauers nun schon ein Jahrhundert altem System so neue Begriffe wie „emotionale Präsentation" und „Gegenstandstheorie" in Berührung zu bringen, so wird es um so praktischer, weil dringender, einige Blicke auf ganze große, altbewährte Wissenschaften, nämlich Psychologie und Naturwissenschaft, zu werfen und uns gesagt sein zu lassen, wie unberührt gerade auch diese bisher von Schopenhauers Willenspsychologie und Willensmetaphysik geblieben sind.

Zuerst die Mehrzahl unserer modernsten Psychologien: Die wenigsten lassen das Begehren und mit ihm das Wollen als selbständiges psychisches Phänomen gelten, sondern glauben es auflösen zu können in Muskel-, Innervations- u. dgl. Empfindungen und in Erinnerungen an solche — wenn's hoch kommt: auf Gefühle und auf Gesetze wie das der „relativen Glückförderung" u. dgl. — Z. B. Bleuler in seiner vielfach vortrefflichen Psychiatrie ersetzt das „Ich kann tun, was ich will" durch „Ich will, was ich tue". Ist nun das etwa nur wieder Schopenhauers Lehre, daß das Tun (und zwar das physische, neben dem es aber auch psychische Taten oder „Wirkungen" des Wollens gibt, Ps. § 79) identisch sei mit dem Wollen, nur eben „Wollen von außen gesehen"? In unserer Philosophischen Gesellschaft habe ich einen Besprechungsabend erlebt („ich zähle ihn zu den verlorensten meines Lebens", um mit Frau Buchholz zu sprechen), an dem uns ein Nationalökonom und Sozialreformer Machs Zer- und Weganalysieren des Wollens in lauter Empfindungen, d. h. in physische Phänomene, demonstrieren wollte. Allen solchen Versuchen gegenüber, das Begehren, also Wollen im weiteren Sinn, nicht als eine Grundtatsache unseres Bewußtseins gelten zu lassen, ist Schopenhauers kühne Voraussetzung des Willens als eines aus dem Selbstbewußtsein ohneweiters Allerbekanntesten ein noch immer wertvolles Gegengewicht, das auf die modernen deskrip-

Präsentation ohne intellektuelle? Oder was läßt sich von diesem Intellektuellen im Emotionalen noch abmarkten?

tiven Psychologien einen immer neuen Zug oder Druck zu einer einwandfreien „Phänomenologie des Wollens“ (Pfänder 1901) ausüben wird. Ob wir in 100 Jahren schon eine einwandfreie deskriptive Psychologie des Wollens haben werden?

Dann aber ein Geschichtchen von einem großen Naturforscher, dem Wiener Loschmidt.[1] Ich hörte Anfang der 70er

[1] Sein Name ist unsterblich geworden in der „Loschmidt'schen Zahl“, d. i. die stupende Zahl 28,,,000.000,,000.000,000.000 = 28 Trillionen: soviel Moleküle enthält jeder Kubikzentimeter jedes beliebigen Gases bei 0° C und 76 cm Druck (kurz nach Loschmidt fand die nämliche Zahl Sir William Thomson, später Lord Kelvin genannt). — Was hätte Schopenhauer zu dieser Zahl von Molekülen gesagt, da er doch von Atomen nichts wissen wollte? Und er wollte auch nichts wissen von den Billionenzahlen der Schwingungen des Lichtes, indem er z. B. (in „Farben“ § 14 und auch sonst öfters) die Physiker anklagt wegen ihres „Festhaltens an der ganz objektiven Existenz der Farbe“; diese habe sich an ihnen „dadurch gerächt, daß es sie zu einer mechanischen, krassen, Kartesianischen, ja, Demokritischen Farbentheorie geführt hat, nach welcher die Farbe auf der Verschiedenheit der Schwingungen eines gewissen Äthers beruhen soll, mit welchem sie sehr vertraut umgehen und ganz dreist um sich werfen, der aber ein völlig hypothetisches, ja mythologisches und recht eigentlich aus der Luft gegriffenes Wesen ist. . . . Sie aber stellen jetzt getrost genaue Berechnungen der imaginären Längen der imaginären Schwingungen eines imaginären Äthers an: denn wenn sie nur Zahlen haben, sind sie zufrieden, und somit werden bemeldete Schwingungslängen in Milliontteilchen eines Millimeters vergnüglich berechnet; — wobei eine belustigende Zugabe ist, daß sie die schnellsten Schwingungen der dunkelsten und unwirksamsten aller Farben, dem Violett, zuteilen, die langsamsten hingegen dem unser Auge so lebhaft affizierenden und selbst Tiere in Aufruhr versetzenden Rot. Aber, wie schon gesagt, für sie sind die Farben bloße Namen: sie sehn sie nicht an, sondern gehn ans Kalkulieren: Das ist ihr Element, darin sie sich wohl befinden.“

So zweifellos hier jeder Kenner der physikalischen Farbenlehre (von der freilich die physiologische, die psychologische und die gegenstandstheoretische weder von Physikern noch von Philosophen so scharf unterschieden zu werden pflegt, wie ich es in meinen Lehrbüchern der Physik und Psychologie tue) dem Spotte Schopenhauers gegen die Wellenlehre des Lichtes unrecht geben und ihn bedauern muß, hat merkwürdigerweise sein Spott gegen den Lichtäther doch seit wenigen Jahren recht bekommen durch den führenden Physiker Max Planck. Und jeder Kenner der gegenwärtigen Physik weiß, wie sehr hieraus auch allererste Grundvorstellungen, ja Grundeinsichten in einen Umsturz geraten sind, der u. a. auch alles verschlungen zu haben scheint, was es bei Kant und Schopenhauer an apriorischen Urteilen über

Jahre bei ihm ein Kolleg „Grundzüge einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung". In der ersten Vorlesung sagte er (stark wienerisch): „Ja, meine Herren, diese Philosophen! Da ist jetzt gar einer, der Schopenhauer, der sagt: Alles ist Wille. Jetzt bitt' ich Sie, meine Herren, wann ich das Stückel Kreide anschau' (und dabei hob er es bedeutsam in die Höhe) und es sagt mir Aner: «Diese Kreide ist der Wille . . .» — no, meine Herren . . ." (dazu stummes Achselzucken). Ich war damals grasgrüner Fuchs und verstand gleich viel, nämlich nichts, von Schopenhauer wie von der kinetischen Gastheorie, die sich alsbald als das Um und Auf der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung" herausstellte.

Wann werden endlich Naturforscher und Philosophen einander zu verstehen anfangen? Ein Wort zur Güte versuche ich wieder einmal in meiner Akademieschrift „Naturwissenschaft und Philosophie, Vier Studien zum Gestaltungsgesetz" (Wien 1920). Hier in Stud. I (S. 12):

Ein Unabhängigkeits- und ein Abhängigkeitsprinzip.

§ 1. Naturwissenschaft ist ganz unabhängig von Philosophie (Unabhängigkeitsprinzip, ω-Satz).

Philosophie ist vielfach abhängig von Naturwissenschaft (Abhängigkeitsprinzip, α-Satz).

Raum, Zeit, Materie gegeben hatte. — Unabhängig von dieser jungen Relativitätstheorie und von der Frage, wie etwa heute durch die elektromagnetische Ausgestaltung der Wellenlehre des Lichtes der Äther oder ein anderes Medium überflüssig geworden sei, dürfen wir auf keinen Fall Schopenhauers ungerechten Spott an unserem augenblicklichen Wissen messen. Noch viel weniger freilich dürfte ein allzu getreuer Anhänger des Philosophen sich verleiten lassen, einzustimmen in seinen Ton gegen die Physiker auch nur seiner Zeit. Weitgehendes Nichtkennen dieses Teiles oder gar der ganzen mathematischen Physik war damals aus mehr als Einem Grunde entschuldbar. Aber ohne daß man einem Philosophen oder sonst einem gebildeten deutschen Mann der damaligen Zeit, in der die mathematische Physik mit besten Erfolgen in England und Frankreich, aber kaum schon in Deutschland gepflegt wurde (vgl. Helmholtz' Gedächtnisrede auf Magnus), auch weitestgehende Unkenntnis dieses Gebietes übelnehmen dürfte, so hätte Schopenhauer doch nicht spotten dürfen über die hohen Schwingungszahlen des Lichtes, da um jene Zeit ja auch schon längst niemand mehr zweifelte, daß die Tonhöhen (das Analogon zu den Farben) abhängen von Schwingungszahlen zwischen etwa 16 oder 30 bis 30.000 oder 50.000 per Sek., die ja auch das hörende Ohr oder der dazu gehörende Verstand ebensowenig zählt, wie das Auge die Billionen Lichtschwingungen.

Diese beiden Prinzipien werden dann in Studien I, Abschnitte I—V („Es gibt keine Naturphilosophie") näher erläutert; und in der Schlußbemerkung zu Studien IV will ich auf sie Vorschläge zur Anbahnung eines gesunden Verhältnisses zwischen den Vertretern der Naturwissenschaft und Philosophie gründen.

Bis dahin findet man auch in meiner L² § 4 „Philosophie" [Sonderausgabe Tempsky 1921 aus L² §§ 1—4, S. 1—22] mehreres zu diesem „niemals ausgesungenen", bisher leider sehr traurigen Lied; hier u. a. auch starke Worte aus der glänzenden Streitschrift des ausgezeichneten Physikers Chwolson (Vieweg 1906) „Hegel, Haeckel, Kossuth und das XII. Gebot". [Dieses letztere Gebot lautet: „Du sollst über nichts schreiben, wovon du nichts verstehst".]

Kehren wir aber von solchen Seitenblicken in die Psychologie des Wollens und in die Physiologie der den Willenserlebnissen (sei es identistisch, sei es kausalistisch) zugeordneten Vorgängen in Muskeln und Nerven zurück in diejenige Metaphysik des Willens, wie sie nach Schopenhauer all unserer Weisheit letzter Schluß ist, so wird sich niemand verhehlen, daß er in solche Tiefen nicht steigen kann ohne Fausts Gefühl: „Die Mütter — mich schauderts". „Nichts wissen können" in diesen Dingen wird uns aber dennoch nicht „das Herz verbrennen", sobald wir uns sagen, daß auch nur leisestes evidentes Vermuten schon ein Schritt nach vorwärts wäre, der sich von Kants absolutem Nichtswissen um das Ding an sich so unendlich unterschiede wie „Ichts" vom „Nichts".

Folgen wir aber Faust, wenn einmal nicht zu den Müttern, so doch in seine Studierstube, wo er sich das Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, Im Anfang war — der Logos, in sein geliebtes Deutsch zu übersetzen sich bemüht, so werden wir, da es hier nicht Dichtung, sondern Wissenschaft gilt, wohl sagen dürfen, daß, wenn λόγος hier wirklich nur „Tat" bedeuten wollte, wohl auch schon Johannes statt ὁ λόγος gesagt hätte: τὸ πρᾶγμα (oder τὸ δρᾶμα). Aber nicht hierüber wollen wir mit Faust-Goethe streiten, sondern uns von Schopenhauer gesagt sein lassen, daß es nach ihm heißen müßte: Ἐν τέλει ἔσται ὁ λόγος — Am Ende wird der — Logos sein. D. h.: Nachdem es mit (blindem?) Willen angefangen hatte, wird's günstigenfalls mit hellem λόγος enden. „Der Intellekt hat das Nachsehen. . ." Letztere Einsicht in das Wesen und den Lauf der Welt — und

nur solche „Evidenz“ — machte allem „Willen“ (und nicht nur dem „blinden“) ein Ende. — Ob dieser Schluß unentrinnbar ist, ob, den „Willen zum Leben“ verneinen, schon heiße auch den Willen zum Guten verneinen, oder ob alles Leben — dann ja auch einschließlich des λόγος — *eo ipso* böse sei, das wollen wir uns überlegen erst am Ende auch dieser Betrachtungen, in denen zum Vierten Buch. Vor einer solchen (unsererseits zu verneinenden) Restfrage aber einige in wesentlich anderem Sinne „willensfreie“ Einzelfragen

zum **Dritten Buch** „Die platonische Idee: das Objekt der Kunst“. — „Was sind die Ideen des Platon?“ fragt Deussen in seinem Büchlein[1] „Vedânta, Platon und Kant“ (S. 30) und antwortet (S. 31):

„Was auch immer die Ideen des Platon sein mögen, jedenfalls sind sie, wie schon die Alten sagten, die «Einheit in der Vielheit», die Einheit, welche eine gleichartige Vielheit in sich befaßt, wie denn z. B. die Pferdheit die Einheit ist, welche alle Pferdindividuen aller Zeiten und Länder durchwaltet und beherrscht. Aber welche Einheit in der Vielheit meint Platon? Es gibt deren zwei: die logische Einheit des durch Abstraktion aus den Anschauungen gewonnenen Begriffes und die metaphysische Einheit der als schaffende und bildende Naturkraft in Individuen zur Erscheinung kommenden Idee (in unserem Sinne, vorbehaltlich dessen, was Platon darunter versteht). Die Idee des Pferdes ist in diesem Sinne die noch nicht durch Raum und Zeit in die Vielheit der einzelnen Pferde zerfallende, sie alle in ihren Formen und Funktionen bedingende, metaphysische Einheit, der Begriff des Pferdes ist die aus der Vielheit der Individuen durch logische Abstraktion wiederhergestellte Einheit, welche nicht wie jene in der realen Welt, sondern nur im menschlichen Kopf vorhanden ist. (Näheres im zweiten Teile des Elemente der Metaphysik.)

Welche von diesen beiden Einheiten meint Platon? Die Antwort lautet: keine von beiden, weil er sie beide meint, weil in seinen Ideen bedauerlicherweise Idee und Begriff verfließen. Daß er die Begriffe im Auge hat, beweisen die meisten bei ihm vorkommenden Beispiele (das Gute, Wahre, Schöne, Identität,

[1] Dieses Büchlein (herausgegeben von dem Volksbildungshaus Wiener Urania, für den Buchhandel: Waldheim & Eberle, A.-G., Wien. — Otto Klemm, Leipzig) enthält auf seinen 86 S. klein Oktav die Quintessenz mehrerer von Deussens großen Werken und namentlich auch in Sachen der Ideen, weshalb ich es hier der Kürze wegen zugrunde lege.

Verschiedenheit, Gerechtigkeit, Staat, Tugend usw.), welche sämtlich nur Begriffe sind, wie auch, daß er als die Wissenschaft von den Ideen die Dialektik bezeichnet und in überschwenglicher Weise feiert. Daß aber Platons Ideen ihrer ursprünglichen Intention nach die schöpferischen Naturkräfte sind, dafür zeugt vor allem das Wort Idee selbst, welches eine anschauliche Gestalt und nichts Abstraktes bedeutet. . ."

Diese Gleichung Idee = Kraft (nämlich „schöpferische Naturkraft"), für die Deussen in seiner großen Geschichte der Philosophie noch reichliche Gründe beibringt, hat in den Kritiken dieser sonst mit lebhaftem Beifall aufgenommenen Geschichte der griechischen Philosophie nicht durchwegs Zustimmung gefunden. Und auch ich selbst verhehle nicht, daß ich glaube, „Anschauliche Gestalt" und „Schöpferische Naturkräfte" könnten weder identisch sein noch auch nur einander gleich gesetzt werden. Denn Kräfte sind ja metaphänomenal, können nie „in die Erscheinung treten", sondern können und müssen nur aus den Erscheinungen und ihren Gesetzen erschlossen werden; wogegen anschauliche Gestalt in höchstem Grade phänomenal, nämlich auf unmittelbar intuitives Erfaßtwerden, nicht erst auf Vernunftschlüsse angewiesen ist. Oder in Ausdrücken Schopenhauers (z. B. zu Beginn des II. Buches der W. a. W. u. V.): er unterscheidet Morphologie und Ätiologie so scharf, wie noch jeder, der in „Beschreibung und Erklärung die beiden Hauptaufgaben der Forschung"[1] begriffen hat und nicht (wie Kirchhoff und Mach) dem „bloßen Beschreiben" alles Erklären opfern will.

Gleichwohl dürfte Deussen den Punkt getroffen haben, in dem ja das eigentliche Problem in Sachen der „Ideen" auf alle Fälle — und wir fürchten und hoffen fast in Ewigkeit — sitzen dürfte: nämlich das Problem, durch welche Kräfte sich die Ideen realisieren. So in der organischen Natur, so im künstlerischen Schaffen. — Doch wie es sich damit auch verhalte, schon die bloße Frage: „Was sind Ideen?" (nicht nur historisch: Was sind sie bei Platon, bei

[1] Dies der Titel des § 87 meiner Logik, an der Spitze ihres zweiten und letzten Teiles, der Methodenlehre erster Abschnitt: „Heuristik" (zweiter und letzter: „Systematik").

Aristoteles, bei unzähligen Geschichtsschreibern der Philosophie, sondern): Was ist es unmittelbar sachlich, d. h. innerhalb der Gegenstände unseres Anschauens und Denkens, das uns immer wieder unsere Zuflucht nehmen läßt zu dem von Platon geprägten Kunstausdruck „Idee"? — ist eine noch heute ungelöste und dennoch ungemein lockende Aufgabe wissenschaftlicher Beschreibung und Erklärung, an der leicht noch ein weiteres Jahrhundert strengst wissenschaftlicher Philosophie seine Kräfte wird erproben können.

Haben sich längst Ästhetik, Ethik, Erkenntnistheorie und Metaphysik um einen von keiner Seite mehr anfechtbaren Begriff zum Worte Idee bemüht, so mache ich nun aufmerksam, daß diejenige neue philosophische Disziplin, die Meinong unter dem Namen Gegenstandstheorie[1] (als allgemeinste philosophische Disziplin von idealen Gegenständen nach apriorischen Methoden) der Metaphysik (als der allgemeinsten Disziplin von realen Gegenständen nach empirischen Methoden, vgl. meine Logik § 4 und § 97) an die Seite stellt, sich als die tragfähigste, und zwar ganz wissenschaftlichphilosophische, ja mathematisch exakte Grundlegung für den bisher immer nur halb künstlerisch zu erfassenden Gedanken an Ideen herausstellen und bewähren dürfte.

Beschreiten aber auch wir in den folgenden Andeutungen für diesmal den Zugang zu den Ideen noch nicht von seiten der

---

[1] „Über Gegenstandstheorie" lautet der Titel der ersten von den „Abhandlungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie", die Meinong 1904 als Jubiläumsschrift des Grazer psychologischen Laboratoriums herausgegeben hat (bei Joh. Ambr. Barth, seither abgedruckt in den Gesammelten Abhandlungen, Bd. II; hier auch die Hinweise auf spätere Veröffentlichungen, namentlich „Die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften", Leipzig, Voigtländer [später bei J. A. Barth], 1907, 159 S.). — Mir selbst ist die Beziehung der Gegenstandstheorie zur Ideenlehre ein- und aufgefallen 1908 (vermerkt habe ich diese Beziehung in den „Drei Vorträgen zur Mittelschulreform", Wien, Braumüller 1908, Zusatz 59). Was ich meinerseits zur Lösung dieser ebenso schweren wie schönen Aufgabe derzeit beitragen zu können hoffe, sage ich in der vorletzten Studie IV_3 von den „Vier Studien zum Gestaltungsgesetz", die ich unter dem zusammenfassenden Titel „Naturwissenschaft und Philosophie" für die Sitzungsberichte unserer Wiener Akademie vorbereitet habe (Stud. I, erschienen 1920). Daher oben nur einige Andeutungen nicht nach der naturwissenschaftlichen, sondern nach der künstlerischen Richtung.

„außerseienden (daseinsfreien, zahlfreien . . .) Gegenstände" und auch nicht einmal von den uns in biologischer Empirie gegebenen organischen „lebenden Gestalten", sondern doch wieder zuerst von seiten der sogen. „schönen Kunst":

Möchte für die abstrakte Vernunft auch noch so schwer begrifflich scharf zu sagen sein, was die Ideen sind, so steht ja um so kräftiger für die künstlerische Anschauung von jeher und auf immer fest, daß jedes Kunstwerk eine Idee haben müsse. Und was Kunst sei und nicht sei, steht ja jedem eines künstlerischen Erlebnisses überhaupt Fähigen bei weitem zweifelloser fest, als dem vernünftigsten Philosophen jener problematische Begriff von Idee (ja selbst als den meisten Logikern der Begriff des Begriffes). So danken wir's also Schopenhauer, daß er uns sofort im Titel seines Dritten Buches die Einführung in seine Ideenlehre durch seine Kunstlehre, „durch das Morgentor des Schönen" ankündigt. Freilich müssen wir dann den Mut haben, uns unsere künstlerischen Erlebnisse nicht wegleugnen zu lassen durch das unendliche Geschwätz der Kunstschreiber.[1] Und wir müssen und dürfen heute den Schatz

---

[1] Leider gab es auch innerhalb der Schopenhauer-Gesellschaft (zum Glück nicht in einem Schopenhauer-Jahrbuch, sondern nur in einem Flugblatt „An die Mitglieder der Schopenhauer-Gesellschaft", Mai 1918, unterzeichnet von Frau Maria Groener, Brixen-Milland) folgende Kunstschreiberei: „Den Irrtum, Richard Wagner habe Schopenhauer richtig verstanden, helfen verbreiten: Prüfer (I, 55) und Gotthelf (IV, 24). Wagner hat über Schopenhauer allerhand Bewunderndes gesagt, er hat sich in seinen weltschmerzlerischen Gefühlen an Schopenhauer gesonnt, aber verstanden hat er Schopenhauers Philosophie nicht. So recht der Beweis dafür ist der Parzival [Parsifal!], diese aus Philosophie und Heiligkeit zusammengestoppelte Operndrahtpuppe, die erst dann zu einer lebenswahren, glaubhaften und sympathischen Figur würde, wenn sich der Wagnersche «Aus [Durch!] Mitleid wissend, der reine Tor» mauserte zu einem schoperhauerischen «törichten Reinen, durch Wissen mitleidig». Und überhaupt, es existiert doch wahrlich schon genug Literatur bei uns, die diesem Musiker unverdienten Weihrauch streut; das Schopenhauer-Jahrbuch sollte nicht mithelfen, die zu vergrößern."

Ist dieser Versuch, Richard Wagner zu verkleinern *(detrectare)*, ein Versuch mit zureichenden oder mit unzureichenden Mitteln? Fangen wir nicht an mit der sonst in Kunstsachen ersten Frage, ob Maria

künstlerischer Eindrücke, den Schopenhauer in seine ästhetischen Theorien hinein verarbeitet hat, wesentlich be-

---

Groener Wagners Kunst kennt, der dann erst als zweite die folgen könnte, ob sie sie verstanden habe. Aber nicht einmal Schopenhauers Philosophie in Wagners Kunst hat sie diesmal „verstanden", wenn sie verlangt, daß das „Wissen", also der Intellekt hätte primär, das „Mitleid", also der Wille sekundär sein sollen. — Ist es mit der sekundären „Vernunft" der Maria Groener in diesem Fall so schlecht bestellt, nur weil es am primären „Verstande", d. h. am Anschauen und Anhören des Kunstwerkes gefehlt hat und wohl nur nachgeredet wurde, was man vor 30 oder 40 Jahren über Wagner in so ziemlich allen Zeitungsblättern täglich gelesen hatte?

Trotzdem wollen wir den Verkleinerungsversuch noch ein bißchen zuerst unter das objektive Vergrößerungsglas nehmen und erst zuletzt ein Wort an das diesem mißlungenen Objekt korrelative (diesmal nicht willensfreie?) Subjekt des Verkennens richten. „Es existiert doch wahrlich schon genug Literatur bei uns über diesen Musiker." Da muß es die Schreiberin schmerzen, daß Deussen noch im VIII. Jahrbuch, also seinem letzten Wort an uns (S. 4), als „wenige, aber um so wärmere" Anhänger Schopenhauers anführt: 1. Dorguth, 2. Frauenstädt, 3. Hebbel und 4. (offenbar im Sinne des „*last not least*") Richard Wagner: „. . . während Richard Wagner ihm den Ring des Nibelungen übersandte und noch 1880 die Erklärung abgab: Zur Anleitung für ein selbständiges Beschreiten der Wege wahrer Hoffnung kann nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts anderes empfohlen werden, als die Schopenhauersche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen, und an nichts anderem haben wir zu arbeiten, als auf jedem Gebiete des Lebens die Notwendigkeit hiervon zur Geltung zu bringen." — Und im selben VIII. Jahrbuch fügt es sich ebenso schön wie boshaft, daß dem Aufsatz „14. Gustav Friedrich Wagner" von Maria Groener unmittelbar vorangeht als „13. Karl Friedrich Glasenapp" von Westernhagen. Hier Sätze höchster Begeisterung wie die: „Schon den Jüngling ergriff die erste Berührung mit dem Genius so mächtig, daß es ihn dazu trieb, das Geheimnis des Lebenslaufes zu entziffern". Und dann: „Sein Bestreben, Richard Wagners Persönlichkeit, Kunst und Gedankenwelt in ihrem Innersten zu erfassen, mußte Glasenapp zu dem Philosophen führen, in dessen Lehre der Meister, wie er bezeugt hat, sich selbst wiederfand, aus der Sprache des leidenschaftlichen Gefühles in die marmorne, kühle Sprache der Vernunft übertragen; der ihm allererst das Verständnis für den Sinn seiner Kunstwerke, namentlich der Tragödie des Wotan eröffnete, dessen Ergebnisse ihm endlich zum Ausgangspunkt aller eigenen theoretischen Spekulationen und vor allem, in praktischer Hinsicht, zum festen Fundament aller ferneren geistigen

reichern wenigstens auf demjenigen Gebiet, dem Schopenhauer die tiefsten aller seiner ästhetischen Gedanken ge-

---

und sittlichen Kultur wurden: — zu Schopenhauer." — Und so brauchte man nur alle acht Jahrbücher zu durchblättern und man trifft allenthalben Richard Wagners Namen und Werke, beide immer in Verehrung von Verehrern Schopenhauers genannt.

Aufs kräftigste wird die M. Gr. *detrectatio* Wagners zu einem Nur-„Musiker" wett- und gutgemacht, wenn man sich erinnert, daß Schopenhauer selbst schon nach einem flüchtigen Blick in die „Ring"-Dichtung sagte: „Der Kerl ist ein Dichter".

Und daß er auch ein „Philosoph" war (wiewohl er's als Künstler gottlob nicht nötig gehabt hätte), das weiß freilich nur, wer außer den Kunstwerken auch die Schriftwerke Richard Wagners vollständig und genau kennt. Auch nach den verdienstvollen Arbeiten von Prüfer und Gotthelf und noch manchen anderen gäbe es für junge Kenner und Verehrer der beiden Meister reichlichste Ausbeute, wie Wagner schon mehrere Jahre, ehe er seinen späteren Leib- und Lebensphilosophen kennen lernte, Zeugnis abgelegt hat für einen Primat des Gemüts vor dem Geiste, für den Primat einer unterbewußten Urproduktivität, z. B. Mythen bildender Völker, vor aller bewußten und künstlichen Kunst. Man lese und überdenke nur z. B. die ersten Absätze im „Kunstwerk der Zukunft". —

Und während ich das niederschreibe, bringt das jüngste Stück der Bayreuther Blätter 1919 (S. 288—292) einen eingehenden, tiefgefühlten und hochsinnigen Nachruf auf Paul Deussen von Felix Gotthelf. Ebenso brachten die Bayreuther Blätter von ihren frühesten Jahrgängen an (sie begannen zu erscheinen 1878, ein Jahr nach der 1. Auflage von Deussens Metaphysik) wiederholt warme Würdigungen Deussens und seiner Arbeiten, sowohl der philosophischen, wie der indologischen und der poetischen.

Aber freilich, in jenem Flugblatt ist es ja auch andern Namen und den ganzen Jahrbüchern schlecht ergangen. Der Ton des ganzen Blattes klingt an die schärfsten Töne an, die Meister Schopenhauer gelegentlich gegen die Widersacher der Wahrheit anschlägt. Aber *Quod licet Jovi non licet* . . . Damit aber nicht auch wir in dieser Tonart bleiben und mit einer Dissonanz endigen, erinnern wir uns der vielen Beiträge von Maria Groener, z. B. ihrer Abfuhr des Kuno Fischer contra Schopenhauer, im VII. Jhb., S. 13—86.

Nachtrag (Ende November 1920): Als ich obige Zurückweisung des von einem Mitglied der Schopenhauer-Gesellschaft gegen Richard Wagner angeschlagenen Tones niederschrieb (Oktober 1918), sah ich so wenig wie sonst jemand voraus, was nun im Juni 1920 in Dresden beschlossen worden ist, um weitere Friedensstörungen innerhalb der Gesellschaft zu vermeiden. Umsomehr lege ich jetzt Wert darauf, daß auch die Gerechtigkeit, die ich den Beiträgen der Frau Maria Groener zu unsern

widmet hat: dem der Musik. Wie ein Wunder berührt es uns, daß Schopenhauer seine umfassendsten Eindrücke der Musik Mozarts, Rossinis, Bellinis, schon viel weniger Beethovens[1] entnahm, wogegen er von Wagner, der damals den allermeisten noch unbekannt und von fast niemand anerkannt war, vielleicht überhaupt nichts von seiner Musik und jedenfalls keine mustergültige dramatische Aufführung auch nur eines der früheren Werke kennen gelernt hat. Und hätte er's auch, so könnte man von dem Greis zwischen 60 und und 70 nicht verlangen, daß er sich in die damals ganz neue Tonsprache dramatischer Musik noch hätte hineinfinden sollen. Und dennoch hat Schopenhauers Metaphysik der Musik die schönste und kraftvollste Bestätigung gefunden in Wagners Musik der Metaphysik (wie ich sie nenne).

Aber lassen wir die Musik und halten wir uns an die Dichtung des damals eben erst entstandenen „Ring des Nibelungen", so dünkt es uns geradezu ein noch größeres Wunder, wenn sein Dichter, der erst 1854, also nach Schluß der ganzen Ringdichtung (1848—1853) von Schopenhauers Philosophie vernommen hat, doch im ganzen und in den vier Gliedern seiner Tetralogie schon das erstaunlichste Gegenstück zu den Vier Büchern des Philosophen geliefert hatte. Ich weiß nicht, ob folgende Analogien schon bemerkt worden sind (ich teile sie hier natürlich nur in ganz kurzen Andeutungen, somit auch nur für den genauen Kenner

---

Jahrbüchern hatte zuteil werden lassen, umsoweniger verschwiegen bleibe. — Bei diesem Anlaß sei auch ausgesprochen: Mit mir wird jedes Mitglied der Schopenhauer-Gesellschaft wünschen und darauf sinnen, daß Alle, mögen sie in andern Dingen verschiedenster Ansichten sein, einig bleiben und wieder werden im Namen Schopenhauers.

[1] Im Jahrb. II (1913, S. 66) sagt A. v. Gottschalck, es seien „Beethovens Symphonien, die, wie wir wissen [?], in erster Linie dem Philosophen für seine Lehre über die Musik als Vorbild gedient haben". „Wie wir wissen?" Sollte hier nicht die spätere Deutung, zu der u. a. „Richard Wagner in seinem bedeutenden Aufsatz über Beethoven den Symphonien unvergleichliche Worte gewidmet hat", in Schopenhauers Verhältnis zu Beethoven hineingedeutet worden sein? War doch zur Zeit der Geburt der W. a. W. u. V. nicht einmal die IX. Symphonie schon geboren.

der Ringdichtung[1] zu prüfen und weiter zu verfolgen, zum erstenmal öffentlich mit):

Erstes Buch: Die Welt als Vorstellung.	Vorspiel „Rheingold": Eine Welt für das Auge „in Wasser, Erd' und Luft", aber noch ohne menschliche Seele.
Zweites Buch: Die Welt als Wille.	Erster Tag „Die Walküre": „Zu Wotans Willen sprichst du." „Was wär' ich, wär' ich dein Wille nicht." Bis Wotans Wille zur Welt sich bricht bei seinem Abschied von Brünnhild.
Drittes Buch: Die platonische Idee als das Objekt der Kunst.	Zweiter Tag „Siegfried": Wotan als Wanderer, nichts mehr wollend: „Zu schauen kam ich, nicht zu schaffen." Der weise gewordene Wanderer darf schauen und lieben das Schönste, Siegfried; das willensfrei gewordene Subjekt des Erkennens erschaut die Idee (den „Deutschen Jüngling", wie mit dem Idealisten Schiller der Idealist Wagner so gerne sagt): „Dem ewig Jungen weicht in Wonne der Gott."
Viertes Buch: Verneinung des Willens.	Dritter Tag: „Götterdämmerung". „Siegfrieds Tod".[2] „Auch das Schöne muß sterben". „Ruhe, ruhe du Gott".

[1] Inzwischen habe ich in „Zwei Studien zum Ring des Nibelungen: I. Wotan, II. Die Weltmächte und die Welttragödie" (Bayreuther Blätter 1920, in SA durch den Verlag der B. Bl. und Siegel-Linnemann, Leipzig) weiteren Stoff auch zu philosophischen Reflexionen über den „Ring" den Freunden dieser Dichtung dargeboten. Am nächsten geht den Freunden Schopenhauers die Beziehung zwischen Siegfried und dem Wanderer; sie bildet den Hauptgegenstand von „Wotan" (1. Aufl. 1878; jetzt 3. Aufl.).

[2] Den Trauerhymnus nach Siegfrieds Tod eröffnet das Wälsungen-Thema (C-moll): wie ein Wappenschild, das dem Trauerzuge vorangetragen wird. Ihm folgt die süß sehnende Weise (Des-dur), die wir bei der ersten Begegnung der Eltern Siegfrieds vernommen hatten, da „Sieg-

Gibt es ein wundervolleres Zeugnis dafür, daß dort der Philosoph, hier der Künstler eine und dieselbe Welt erkannt haben — denkend und schauend —, indem hier der schauende und schaffende Künstler, noch ehe er vom Denker weiß, uns die Welttragödie in Weltanschauung erfassen hilft? — Wenn dieses Doppelwort „Welt-Anschauung", das leider ganz zum Gemeinplatz geworden ist, je wieder seinen vollen Sinn gewinnen soll, so halte man sich an die beiden Schauer und Schöpfer Schopenhauer und Wagner und wie sie, zwei sonst getrennte Welten verbindend und verkündend, Zeugen werden für die ideale Einheit von Schönheit, Wahrheit und Güte. — Ich wenigstens und mit mir wackere, sich noch immer mehrende Freunde wüßten unsere Weltanschauung als eine in sich einheitliche nirgends sicherer verankert, als in dem glücklichen zeitlichen Zufall, daß wir Wagner und Schopenhauer als innigst Zusammengehörige gleichzeitig kennen gelernt haben.

Zum **Vierten Buch.** — In dem (o. S. 103 angeführten) Programm von Deussen lasen wir: „Positiver Gegenpol, von Religionen Gott, von Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben genannt". — Gott eine Verneinung? hat sich mancher Leser und Hörer gefragt. Läßt sich auf solche Frage antworten noch mit Gründen oder nur mit einem *Credo*? Das seinige legt Deussen an vielen Stellen ab; ich wähle die folgenden aus dem Vorwort zur „Philosophie der Bibel" (1913 selbständig erschienen als die erste Hälfte der 5. Abteilung [S. 1—304] aus Deussens

mund mit einem Blick voll schmerzlichen Feuers auf Sieglinde" sang: „Nun weißt du, fragende Frau, warum ich Friedmund nicht heiße . . ."

Wann wird ein neues Leben? — fragt Schopenhauer, und er antwortet: Nicht im Augenblicke der Konzeption, sondern wenn die Liebenden den ersten Blick des Sehnens tauschen — im Dienst des „Genius der Gattung". — So ließ auch Wagner an Siegfrieds Leiche das Leben des Sonnenhelden an- und ausklingen in seiner Eltern Siegmunds und Sieglindens „Wonne und Weh". Ob auch er damals (20 Jahre nach 1854, der ersten Lesung der W. a. W. u. V.) jener „Metaphysik der Geschlechtsliebe" gedacht hat? Ob schon jemand auch diese Parallele bemerkt hat? Ob solcher Metaphysik die Theoretiker der Chromosomen nur lächeln, wie Loschmidt (o. S. 111) des ganzen „Willens"? . . .

großer Allgemeiner Geschichte der Philosophie, deren Abschlußband nun seit 1918 vorliegt):

„Das Wesen des Christentums erstreckt sich viel weiter als sein Name und besteht in einem Gedanken, welcher so ewig ist wie die Welt und nie erlöschen wird: es ist der indisch-platonisch-christliche Gedanke, daß unser Erdendasein nicht Selbstzweck ist, wie alle eudämonistische Ethik annimmt, daß vielmehr die höchste Aufgabe des Lebens darin besteht, auf dem Wege der Selbstverleugnung, welche das Wesen aller echten Tugend ausmacht, uns von dem uns allen angeborenen Egoismus zu läutern und dadurch unserer ewigen Bestimmung entgegenzureifen, welche uns im übrigen unbekannt bleibt und bleiben muß, soll nicht die Reinheit des moralischen Handelns gefährdet werden."

Auch ich habe mich längst öffentlich zu diesem oder einem ähnlichen Christentum bekannt[1], habe aber doch namens der Leser Deussens einige Fragen auf den Lippen; zu ihrer Beantwortung entnehme ich Beiträge am liebsten vor allem wieder Deussens eigenen Worten. So sagt er in der Vorrede zu Bd. I seiner wunderschönen Ausgabe von Arthur Schopenhauers sämtlichen Werken (München 1913, I. Bd., S. XII), daß seine „Elemente der Metaphysik" (I. Aufl. 1877, IV. Aufl. 1907) u. a. den Zweck verfolgen, „allen denen, welche sich nicht an schalen Schlagworten wie «Pessimismus» oder gar «Atheismus»[2] genügen lassen, das eminent Religiöse, ja Tiefchristliche der Welt-

[1] So in meiner Psychologie, wo innerhalb der Gefühlslehre behandelt § 71: Einige Vor- und Grundfragen der Ethik, § 72: Egoismus und Altruismus, § 73: Religiöse Gefühle (sehr gekürzt in Grundlehren der Psychologie [Wien, Tempsky], viel ausführlicher in Ps.², Bd. III).

[2] Was für eine Art von Theismus Schopenhauer vor allem nicht leiden mochte, ist u. a. lustig zu lesen in der W. a. W. u. V., II. Bd., Kap. 26, „Zur Teleologie", wo er spricht von der „den englischen Gelehrten wirklich zur Schande gereichenden Unkenntnis der Kantischen Philosophie . . . und diese wieder beruht, wenigstens größtenteils, auf dem heillosen Einfluß jener abscheulichen englischen Pfaffenschaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit ist" (387). Dazu (D II, 384): „Wenn . . . Jemand die äußere Zweckmäßigkeit . . . zu physikotheologischen Demonstrationen mißbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geschieht . . . «Wozu braucht denn das Meer salzig zu seyn?» frage man seinen Engländer." — Und unser Theodor Fontane sagt einmal: „Wenn der Engländer «Christus» sagt, meint er «Baumwolle»". — Wird die Welt vom englischen und amerikanischen *Imperium* nur dieses Christentum zu erwarten haben? Ein in der Wolle gefärbtes? —

anschauung Schopenhauers zum Bewußtsein zu bringen, welcher recht eigentlich den Namen eines *philosophus christianissimus* verdient, da er das innerste Wesen des Christentums tiefer erfaßt und reiner dargestellt hat, als es je vor ihm geschehen ist". Und so wagt er wieder in seiner Philosophie der Bibel, die von David Friedrich Strauß aufgeworfene und verneinte Frage: Sind wir noch Christen? . . . mit einem zuversichtlichen Ja zu beantworten. — Das aber überhebt den Leser Schopenhauers und Deussens noch nicht der Frage, ob und inwieweit das Christentum dieser beiden mit dem jedes einzelnen ihrer Leser übereinstimme?[1] Und so mag, schon um die vielseitige Besprechung

[1] Überaus reich sind die Anregungen, die uns Pastor Konstantin Großmann in seiner Abhandlung „Geschichtliche und metaphysische Religion" (Jahrb. VIII, S. 105—143), anknüpfend an Schopenhauers „Gespräch von anno 33" (Senilia S. 71) zur These gibt: Metaphysischer Auffassung kann (muß?) alle Individuation, die der Ereignisse sowie die der Personen, geringfügig gelten gegenüber raum- und zeitlosen Werten.

Von ganz anderer Seite als Schopenhauer kommt zu solcher Warnung vor einer Überschätzung des „einmaligen Faktums" auch Lagarde. (Die religiösen Gefühle und Überzeugungen dieses vielseitigen [nicht allseitigen] deutschen Mannes überblickt man jetzt am besten aus Ludwig Schemanns [des Herausgebers der Briefe Schopenhauers und der Werke Gobineaus] ganz vortrefflichem Lagarde-Buch [1919]; schon nach wenigen Monaten wurde eine zweite Auflage nötig.)

Wenn aber alle Individuation und Person nichts gilt oder gälte, so auch nicht „die Erscheinung Christi", nicht sein Leben und Lehren, sein Leiden und Sterben, dessen Beispiel kein anderer Religionsstifter auf sich genommen hat. — Nun sagt aber Hans von Wolzogen in seinem „Himmelreich in uns" (1. Auflage 1909) in seinen Betrachtungen zu Weihnachten „Ich lebe und ihr sollt auch leben": „. . . Vielmehr ist eine Individualität, indem sie sich zur moralischen Persönlichkeit ausbildet, die einzige, unentbehrliche, selber göttliche Kraft, wodurch überhaupt die Seele, wie zum Doppelsein so zum Ewigsein, sich erheben kann. Das Nur-Ich ist gerade nur kraft der Individualität zu überwinden. Die höchste Betätigung und Vollkommenheit der Persönlichkeit ist die Liebe. Und in diesem Sinne ist auch Gott, der die Liebe ist, Persönlichkeit: nämlich zur Vollkommenheit gesteigerte Kraft. Seelische Kraft, sagen wir aus unserem menschlichen Gefühle heraus und mehr können wir nicht sagen. — Jede Kraft, die sich äußert, ist schon individualisiert. Selbst die Schwerkraft im fallenden Stein! Ohne den Stein gäbe es gar keinen Fall, ohne ihn würde die Kraft nicht schwer, also gar nicht Kraft sein. Der fallende Stein ist die Individualisierung der Schwerkraft. Alles, was im Leben zur Erscheinung kommt, ist Individualisierung der Naturkraft." — Oder gäbe es nicht eine solche

hierüber anzufeuern, ein Dritter — nicht als Unparteiischer,

Steigerung vom Stein durch das menschliche Individuum zur göttlichen Person? Wir antworten mit folgenden in Wolzogens viel älterer Schrift „Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen" (1883 aus den Bayreuther Blättern) „Aus der Erinnerung nach einem mündlichen Ausspruche Richard Wagners" von Wolzogen mitgeteilten Worten:

„Man könnte sagen, es habe ja doch so viele Märtyrer und Heilige gegeben, warum sollte gerade Jesus der Göttliche unter ihnen sein? Aber alle jene Heiligen wurden es erst durch eine göttliche Gnade, eine Erfahrung, eine Erleuchtung, eine innere Umwandlung, welche sie aus sündigen Menschen zu beinahe unmenschlich berührenden Übermenschen werden ließ. Auch Buddha war ein wollüstiger Prinz mit seinem Harem, ehe ihm die Erleuchtung kam. Bei Jesus ist von Anfang an die völligste Sündenlosigkeit, ohne jede Leidenschaftlichkeit, göttliche Reinheit von Natur aus, und doch nicht, wie man denken sollte, deshalb unmenschlich erscheinend, sondern diese reichste Göttlichkeit zugleich von reinster Menschlichkeit, in Leiden und Mitleiden allverständlich, eine unvergleichliche Erscheinung.

Alle bedürfen des Heilandes — er ist der Heiland."

In der Tat: Mag man der Person Jesu noch so ferne stehen, so wird man doch zugeben können und müssen, daß an seinem Bild gemessen, selbst wenn es nur ein reines Idealbild wäre, kein Sokrates, kein Marc Aurel und wohl auch nicht Buddha in ihren schönsten Idealisierungen heranreichen an jene Eine Persönlichkeit. — Deussen beginnt in seiner „Philosophie der Bibel" den Abschnitt VII „Leben und Lehre Jesu" mit den temperamentvollen Worten: „An der Geschichtlichkeit der Person Jesu kann nur ein Narr zweifeln" (— kein Kompliment z. B. für Drews). — Aber wer sich statt an Eine Person lieber an unpersönliche Himmel hält, der mag immer noch mit Wolzogen in jenem Buche „Das Himmelreich in uns" zwischen mehrerlei Himmeln so unterscheiden hören:

„Die Inder wollten auch in Gott versinken, aber ihre philosophische Denkweise vertrug keine persönliche Vorstellung Gottes: er war ganz zum geistigen Begriff geworden. Das Versinken in ihn war daher auch nicht mehr als Aufgehen in der Liebe zu fassen, sondern — nach Menschenbegriffen — in das Nichtmehrsein, Nichtmehrvorstellen, rein geistig — ein kaltes Himmelreich! Und dagegen die alten, warmblütigen, augenfrohen Griechen, sie fürchteten nichts so sehr als das Nichtsein, das Nichtschauen, das Nichtleben. Schaudernd sahen sie sich im Tode nur noch als seelenlose Schatten den Tartaros durchschwirren — ein graues Himmelreich!

Dem allen gegenüber kommen wir Christen in ein Reich, das wirklich-lebendig, liebevoll-hilfreich — kurz: Jesu-kräftig zu uns kommen kann: ein Reich der Gnade und Liebe . . ."

sondern als ein ebenso feuriger wie kundiger Bekenner evan-

Mit diesem Kraftwort „Jesu-kräftig" und dem Plural „wir Christen" hat aber Wolzogen auch schon gerührt an „die Nöte, die unsere kirchliche, theologische, religiöse Lage zur Zeit kennzeichnen". Dies die Schlußworte in Pastor Großmanns Abhandlung Jahrb. VIII (S. 143). Zu Beginn der Abhandlung (S. 105) hatte er zu jenem „Senilia 71" gesagt: „Niemand wird es dem Gläubigen verdenken, wenn er an diesen Worten schweren Anstand nimmt. Die hohnwitzige, an Voltaire erinnernde Art, in der Schopenhauer sich über den Kernpunkt des christlichen Bekenntnisses — die Erlösung der Welt durch den Kreuzestod des Gottessohnes — äußert, muß ihn verletzen und ist wohl dazu angetan, seine Ohren für das viele Schöne, das derselbe Mund über das Christentum gesprochen hat, gründlich taub zu machen." — Gegen Ende der Abhandlung (S. 140) hofft er als Erträgnis seiner Darstellung, „man werde nicht mehr wagen, das kleine Zwiegespräch Senilia 71 als eine bloße Frivolität kurzerhand abzulehnen. Nicht unfrommer Sinn, sondern eine konträre Auffassung der Religion hat es dem Verfasser in die Feder diktiert. Und es ist einer der *loci classici* für die richtige Bestimmung der Stellung, welche Schopenhauer zu den Spielarten des Christentums einnimmt."

Ich schließe mich dieser Verteidigung an, wenn ich auch die Spitze des Spottes ein wenig anders gerichtet finde als gerade nur gegen „das einmalige Faktum". Ohne Geschichte, aber auch ohne Metaphysik, war es auch mir von jeher anstößig, daß Einer, ohne alles eigene Zutun, sich für „erlöst" halte, bloß weil ein Anderer „gelitten" habe. Anstößig waren mir immer die Worte „*Requiesco in sanguine Christi*", die ich als Motto unter dem Bilde eines längst verstorbenen protestantischen Kirchenbeamten in einem echt christlich-deutschen Hause gefunden habe. Es klingt ja wie ein — Blutbad; — dies auch wenn ich „*requiesco*" nicht übersetze mit „Ich raste mich aus", sondern nur „Ich komme zur Ruhe" oder „Ich bin beruhigt".

Dann aber „Spielarten des Christentums": Doch nur des Kirchentums? Letzteres unterscheidet aufs schärfste Chamberlain, den Großmann wiederholt zitiert (von S. 112 ab: „Vgl. zu diesem Abschnitte die glänzenden Kapitel über Religion in H. St. Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts", München bei Bruckmann, in vielen Auflagen." Zu diesem „in vielen Auflagen": Die 13. Auflage kündigt der Verlag an in Chamberlains neuestem Buche „Lebenswege" 1919. Großmann und ich zitieren nach der ersten Auflage 1899). Daher bitten wir als vierten (eigentlich ersten, 1899) Mitunterredner auch Chamberlain. Das nach meinem Gefühl schönste Kapitel der ganzen „Grundlagen" ist — zusammen mit dem über „Die Mystiker" im II. Bd. — das Dritte (im I. Bd., S. 187—251): „Die Erscheinung Christi". Unter dem Motto: „Durch Eines Tugend sind Alle zum wahren Heile gekommen" (Mahâbhârata), hebt es an mit den Worten:

gelischen Christentums — zum Mitunterredner gebeten werden:

„Vor unseren Augen steht eine bestimmte, unvergleichliche Erscheinung, dieses erschaute Bild ist das Erbe, das wir von unsern Vätern überkommen haben". Und dann: „Trennen wir also die Erscheinung Christi auf Erden von allem historischen Christentum". [Wer möchte das Wort „Erscheinung" hier so verstehen, daß man ihm ein „Ding an sich Christi" gegenüberstellen müßte? — Diese erkenntnistheoretische Frage zu den Begriffen „Erscheinung" und „Phänomen" nur nebenbei.] Dann (S. 192): „Der religiöse Glaube von mehr als zwei Dritteln der gesamten Bewohner der Erde knüpft heute an das irdische Dasein zweier Männer an: Christus und Buddha. . . . Ist das historisch-chronologische Material über sie auch äußerst dürftig und lückenhaft, so steht doch ihre sittliche und geistige Individualität so leuchtend klar vor Augen, und diese Individualität ist eine so unvergleichliche, daß sie nicht erfunden werden konnte." Aber später (S. 197): „Christus und Buddha sind Gegensätze. Was sie einigt, ist die Erhabenheit der Gesinnung, aus dieser ging ein Leben ohnegleichen hervor und aus dem Leben eine weitreichende Wirkung, wie sie die Welt noch nicht erfahren hatte. Sonst aber trennt sie fast alles, und der Neobuddhismus, der sich in den letzten Jahren in gewissen Gesellschaftsschichten Europas breitmacht, angeblich im engsten Anschluß an das Christentum und über dieses hinausschreitend, ist nur ein neuer Beweis von der weitverbreiteten Oberflächlichkeit im Denken. Buddhas Denken und Leben bildet nämlich das genaue Gegenteil von Christi Denken und Leben, das, was der Logiker die Antithese, der Physiker den Gegenpol nennt.

Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer an der Grenze ihres Könnens angelangten Kultur. Ein hochgebildeter, mit reicher Machtfülle begabter Fürst erkennt die Nichtigkeit seiner Bildung und seiner Macht, was Allen das Höchste dünkt, besitzt er, doch vor dem Blick des Wahrhaftigen schmilzt dieser Besitz zu einem Nichts zusammen. Die indische Kultur, aus der nachdenklichen Beschaulichkeit eines Hirtenlebens hervorgegangen, hatte sich mit aller Wucht einer hohen Begabung auf die Ausbildung der einen menschlichen Anlage, der kombinierenden Vernunft, geworfen, dabei verkümmerte die Verbindung mit der umgebenden Welt. . . . Hier hatten offenbar das Auge und das Herz keine Rechte mehr. . . . Verleugnung der ganzen Sinnenwelt, dazwischen nichts, kein Ausgleich, nur Krieg. — Krieg zwischen menschlicher Erkenntnis und menschlicher Natur, zwischen Denken und Sein. Und so mußte Buddha hassen, was er liebte: Kinder, Eltern, Weib, alles Schöne und Freudenvolle, denn das waren lauter Schleier vor der Erkenntnis, Schlingen, die ihn an ein erträumtes, lügenhaftes Mayaleben ketteten. . . . Nichts gibt es — dies war Buddhas Erlebnis und folglich auch seine Lehre —, nichts gibt es im Leben außer dem Leiden, diese Erlösung ist der Tod, das Eingehen in das Nichts. . . .

Leopold von Schroeder[1] (u. S. 132), der Indologe unserer Wiener Universität und Freund und Verehrer Paul Deussens:

Man kann Buddhas Leben als den gelebten Selbstmord bezeichnen. Es ist der Selbstmord in seiner denkbar höchsten Potenz: denn Buddha lebt einzig und allein um zu sterben, um endgültig und ohne Widerruf tot zu sein, um einzugehen in das Nirwana, das Nichts.

Welchen größeren Gegensatz kann es zu dieser Erscheinung geben, als diejenige Christi, dessen Tod den Eingang ins ewige Leben bezeichnet. . . . Und dann als das erlösende Wort, welches uns unzweifelhaft authentisch aufbewahrt worden ist, denn es war noch niemals gesprochen worden, und es wurde offenbar von keinem seiner Jünger verstanden, viel weniger erfunden, ja, es eilte der langsamen Entfaltung der menschlichen Erkenntnis mit so mächtigem Flügelschlag voraus, daß es bis heute nur Wenigen seinen Sinn enthüllt. . . . Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden. Man wird auch nicht sagen: Siehe hier oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch."

Dieser Einen „Erscheinung Christi" stehen gegenüber zahllose verschiedene Auffassungen Christi und der Christentümer durch Schopenhauer, Wagner, Deussen, Wolzogen, Großmann — dieser unterscheidet eine erschreckend große Zahl von Protestantismen — und nennt von ihren Reichen im Geiste „nur eine ganz kleine Auswahl" — es werden ihrer 15. Sollten alle diese Christentümer hier in diesen Jahrbüchern so gewürdigt werden, daß auch nur die Intellekte keine Widersprüche mehr finden, während die Willen bester und minder guter Christen auch künftig weit auseinandergehen — —, so ist für Arbeit auf Jahre hinaus gesorgt. — Merkwürdig oft stößt mir ein und derselbe Titel „Schopenhauer und das Christentum" in Büchern und Abhandlungen auf. So schon in den Bayreuther Blättern, XI. Jahrg. 1888: „Schopenhauer und das Christentum" von Hans Herrig. Vorausgegangen sind dieser Abhandlung in jenem Heft und Jahrgang „Bayreuther Blätter" gar bedeutsame Dinge: „Die Heiligen" von Heinrich von Stein und diesen Dichtungen vorstehend das Motto von Schopenhauer: „Jede ganze lautere Wohltat, jede völlige wahrhaft uneigennützige Hilfe ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus derselben Erkenntnis, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist." Diesem vorangehend, schwarz umrändert: „Hohenzollern 1688 † 1888" (Kaiser Wilhelm I.) und an der Spitze des ganzen Jahrganges „Richard Wagner über Arthur Schopenhauer" von H. v. W. — —

Nach jenen Fingerzeigen auf so manches Problematische in Großmanns Abhandlung möchte ich ihr aber nun nochmals danken für ihr Positives, namentlich für die schönen Mitteilungen über Mystik und

Schroeder sagt in seinem Doppelvortrag „Buddhismus und Christentum“ [1] (u. S. 133): „Eine Art moderner Buddhismus

---

wie z. B. Angelus Silesius alles bis in die Einzelheiten der christlichen Glaubenslehre und Legende auszudeuten wußte ins Allegorische, Symbolische (so wie ja auch Schopenhauer in dem schönen Kapitel 17 des zweiten Bandes „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ unterscheidet zwischen *sensu allegorico* und *sensu proprio*). Darum weise ich auch nochmals hin auf das, was Wolzogen im Vorwort zum „Himmelreich in uns“ sagt über Dogma und Symbol. In meinem Geleitwort zur zweiten Auflage dieses Buches (Bayr. Bl., 2. Heft 1920, auch in SA.) unterscheide ich z. B. drei Deutungen des letzten Wortes in „Parsifal“, dem *Chorus mysticus*: „Erlösung dem Erlöser“: Eine pragmatisch-dramatische (ganz innerhalb des Dramas bleibende); die höchste symbolische (Der Heiland selbst durch Parsifal erlöst); und die nüchtern ethische (Glücklich sein kannst du nur, wenn du glücklich machst).

Übrigens stellt uns jenes Kapitel vom „metaphysischen Bedürfnis“ vor eine Frage religiös-metaphysischen Denkens, die in unsern Tagen höchst aktuell geworden ist: Schopenhauer verhält sich durchaus freundlich, ja dankbar für das, was überlieferte Religionslehre als Ersatz zu bieten sucht allen denen, die für ein aufgeklärtes metaphysisches Denken geistig nicht hoch genug stehen, und er hebt hervor, wie alle Priesterschaften sich ausbedingen, ihre Lehren so früh als möglich beginnen zu dürfen. Wie nun, wenn künftig den Millionen Jugendlicher sogar jeder solche Ersatz für Metaphysik versagt bliebe? Wäre das „Aufklärung“ oder hieße das aus der Dämmerung hinaus- und hinunterstoßen in lichtlose Nacht? (Auch über das Schlagwort „Religion ist Privatsache“ — was eigentlich sagen will: Besser wäre es, es gäbe gar keine Religiösen mehr — habe ich einiges gesagt in jenem Geleitwort zur 2. Auflage von Wolzogens „Himmelreich“. Schon seine 1. Auflage 1909 hatte begonnen mit den Worten: „Religion ist unserer Zeit nicht mehr gleichgültig“. Wie lange wird nun die den urteilslosen Massen gepredigte Religionslosigkeit und der Klassen- und Völkerhaß an Stelle christlicher Liebe noch stärker bleiben als ehemalige Gleichgültigkeit?)

Erheben wir uns aber aus diesem Dunkeldogma unserer Tage in „die höchste reinlichste Zelle“, von der aus wir das tiefste Wesen sowohl der Metaphysik wie der Religion ebenso hellen Geistes wie warmen Herzens überschauen und uns in die religiösen Gefühle Anderer einfühlen können, so bleibt es eine ernste letzte Frage an Philosophen wie an Religiöse: Läßt sich durch bloße „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft“ all Das erschöpfend erklären und beschreiben, was in Faust II uns gesagt wird durch den *Pater ecstaticus*, den *Pater Seraphicus*, den *Pater profundus* und den *Doktor Marianus*? Oder wer auch höchste Dichtung noch nicht gelten lassen will als Wahrheit, frage

beginnt sich zu entwickeln . ., der mitten in der christlichen Welt buddhistische Gemeinden sich bilden läßt und in christ-

---

sich: Ob die Religion eines Franz von Assisi ohne Rest aufzulösen wäre in bloße Metaphysik? Aber dieser Sänger des Hymnus an die Sonne und als Vogelprediger — wie nahe war auch Er doch Dem, was die Metaphysik das All-Eins, was sie Atman und Braman nennt! Und der *Pater profundus* bekennt einen sich nicht mehr nur zerfleischenden, sondern einen im tiefsten liebevollen „Willen in der Natur":

„So ist es die allmächtige Liebe,
Die alles bildet, alles hegt".

Kurz nach der zweiten Absendung vorliegenden Aufsatzes zum Druck erhielt ich die Kant-Studien, Bd. XXIV, Heft 3, 1919 mit der Abhandlung (S. 304—317) „Paul Deussen †" von Heinrich Scholz. Bei aller Verehrung und Dankbarkeit für Deussens Schaffen, insbesondere seine Geschichte der Philosophie, bringt diese Darstellung doch auch so scharfe Ablehnungen, daß, schon im Hinblick auf die hervorragende Stelle in den Kant-Studien, Deussens mehr oder minder Gläubige eine feste und in sich geklärte Stellung für oder gegen Einwendungen wie die folgenden (ich wähle nur solche von Deussens Ansichten über Gott und Religion) in den nächsten Jahrbüchern der Schopenhauergesellschaft werden nehmen müssen.

Scholz gedenkt des hohen Gefühles, mit dem Deussen sein Hauptwerk, Die Geschichte der indischen Philosophie, abschloß: diese (S. 311) „zu einer Höhe der Betrachtung emporgehoben zu haben, von welcher keine Mikrologie künftiger Tage sie wieder herabziehen kann". Nach Scholz wäre dieses Gefühles, Selbstgefühles, „objektive Berechtigung einzusehen. Und selbst eine rein historisch eingestellte Geschichtsschreibung späterer Tage wird die grundlegende Bedeutung des Deussenschen Hauptwerkes zu würdigen wissen; denn es ist die erste durchgehend aus den Quellen geschöpfte, allgemeine Geschichte der indischen Philosophie, die wir überhaupt besitzen." Es verstehe sich, daß die vier übrigen Bände „eine solche Bedeutung für sich nicht in Anspruch nehmen können. Am wenigsten der dritte Band, der die Philosophie des Mittelalters enthält (erschienen 1915). Er hat, bei dem heutigen Erkenntnisstande, nur als Glied in der Reihe seine Berechtigung. Dasselbe wird von dem zweiten Bande, der Philosophie der Bibel, gesagt werden dürfen, die 1913 erschienen ist." Da Deussen in dem Rückblick auf seine Lebensarbeit (1917) gerade die Philosophie der Bibel als dasjenige seiner Werke charakterisierte, „das ihm von allen seinen Werken am teuersten" sei, so wollen folgende Stellen (K.-St. S. 312) der Überprüfung besonders empfohlen sein: „Eine Philosophie der Bibel müßte alles, was an dem Gedankengut dieser Schriftensammlung von philosophischem Interesse ist, zu erfassen suchen. Dieses

lichen Kreisen schon vielfach ernstliche Sorgen und Befürchtungen rege gemacht hat. Diese Richtung sucht und findet

Gedankengut gliedert sich in drei Schichten: eine Grundschicht, in der sich das Gottesbewußtsein ausdrückt, und zwei Oberschichten, die das auf diesem Gottesbewußtsein aufruhende Welt- und Selbstbewußtsein enthalten. Deussen aber schaltet das Gottesbewußtsein in seiner grundlegenden Bedeutsamkeit für die religiöse Kategorien- und Urteilsbildung vollständig aus und fragt lediglich nach dem metaphysischen und moralischen Gehalt des korrespondierenden Welt- und Selbstbewußtseins. Er zerschlägt also den natürlichen Zusammenhang der Dinge und kehrt das natürliche Verhältnis der Dinge um, indem er in der Gottesidee lediglich die Idee des besseren Ichs in mythologischer Übersteigerung erblickt. Die Gottesidee ist nach Deussen nichts anderes als «der um der menschlichen Schwachheit willen personifizierte Inbegriff der Moralität», wobei wir unter Moralität die charaktervolle Ausübung der auf Selbstverleugnung beruhenden Liebe zu verstehen haben. — Es ist klar, daß der Religion bei dieser Auffassung jede Art von eigentümlicher Sinnhaftigkeit gänzlich verloren geht; denn diese hängt nun einmal an der Voraussetzung, daß das Göttliche irgendwie «ist» und daß es auf eine Weise erfahrbar wird, die es dem urteilenden Subjekt unmöglich macht, es mit seinem besseren Ich zu identifizieren. Für Deussen bedeutet die Religion daher ganz folgerichtig die mythologische Vorstufe einer in ihrem Wahrsein von der religiösen Erfahrung ganz unabhängigen Metaphysik und Moral. . . . «Das moralische Phänomen in uns ist das allein Reale an allen religiösen Vorstellungen; alle Religion ist nur Auslegung des moralischen Bewußtseins.» — Deussen hat nicht gesehen, daß er die Religion durch diese Konzentration auf ihren vermeintlichen Kern in Wirklichkeit zertrümmert hat. Er hat nicht gesehen, daß die Religion zerfällt, wenn man den Kern des Gottesbewußtseins entfernt und lediglich die metaphysischen und moralischen Bestandteile zurückbehält, die sich um diesen Kern herumgelagert haben. Er hat den Kern für die Schale gehalten und nicht bemerkt, daß er mit dem Ernst des Gottesbewußtseins die Sinnhaftigkeit der Religion vernichtet hat. . . . Was Deussen uns gegeben hat, ist nicht die «Philosophie der Bibel», sondern, wenn der Ausdruck erlaubt ist, vielmehr die Bibel seiner eigenen Philosophie, mit andern Worten: das durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum (und seinen Vorstufen) charakterisierte Ergänzungsstück zu seinen Elementen der Metaphysik."

Wie viel oder wie wenig diese Bedenken der K.-St. gemeinsam haben mit den meinigen, die ich in die Frage „Gott = Verneinung?" zugespitzt habe, zeigt sich unserem Leser auf den ersten Blick. Sehr viel eingehenderer Untersuchung würde es bedürfen, nun auch das von Scholz allgemein über Religion Gesagte zu vergleichen nicht nur mit Deussens, sondern auch mit Schopenhauers und Kants Gottes-

ihre Stütze meistenteils an dem unleugbar genialen, den indischen Denkern kongenialen und von ihnen beeinflußten

und Religionslehren, insbesondere ihren Auffassungen vom Christentum. Ich erinnere hier aber nur noch an den Freimut, mit dem auch schon innerhalb der von Deussen selbst herausgegebenen Jahrbücher gegen manche seiner Grundüberzeugungen Stellung genommen wurde; welchem Freimut dann Deussens Toleranz gleichkommt — was beiden Teilen Ehre macht. —

Wer nun aber von Religion und Christentum überhaupt nicht gern in den Formen von Kritiken und Metakritiken (zweiter, dritter . . . Ordnung) reden hört, wer aber auch nicht gleichgültig ist gegen die intellektuellen und emotionalen Probleme, die in jenem „Lasset Gelehrte sich zanken und streiten" (Goethe, Kophtisches Lied) ihren nicht immer liebenswürdigen, aber immerhin achtenswerten Ausdruck finden, der wird eine Art lehrreicher Erholung finden in dem Roman: Wilhelm Wingolf von Ulmenried, „Ein Ketzer. Die Jahre des Lernens" (1914, Leipzig, Lunkenbein. — Am Ende des ersten Bandes wird ein zweiter Band, „Jahre des Leidens", in Aussicht gestellt; er soll soeben erschienen sein). Auch diese Erzählung lernte ich erst kennen in der Zeit zwischen Abschluß meiner Handschrift und der Drucklegung. Der Verfasser, offenbar reich an persönlichen Erfahrungen über den wissenschaftlichen Bildungsgang evangelischer Seelsorger (an den Universitäten Königsberg, Halle, Berlin), schildert eindringlich die Vielheit dessen, was ich oben durch den gewagten Plural „Christentümer" andeutete. Und nach der Qual der Wahl zwischen historischem, mythischem, mystischem Christus landet der Held Horst bei dem „Ich bin das Leben" — — beim „erlebten Christus".

[1] Auch dieser hochsinnige und treue Freund der Wissenschaft, Dichtung und Religion ist mir gestorben, am 8. Februar 1920, während ich diese Handschrift zum zweitenmal abzusenden im Begriffe bin. (Worte des Abschieds widme ich ihm in den B. Bl. 1920, letztes Stück.) Ich möchte darum nicht unterlassen, dem toten Freund auch an dieser Stelle ein Wort des Dankes zu sagen für das Viele, was er — unbeschadet der oben geäußerten Zurückhaltung gegenüber Schopenhauer — doch auch den Bekennern dieser Philosophie bietet in seinen Schriften über indische Philosophie und Poesie. Vor allem nenne ich hier seine poetische, im Versmaß des Originals zum erstenmal gegebene Übersetzung der Bhagavadgita (Diederichs 1912). Durch die Schönheit seiner Sprache wie durch die gedankliche Treue der Wiedergabe schließt sie sich Deussens indischer Weisheit würdig an. Ich füge noch hinzu den Hinweis auf den tiefsinnigen Vortrag über „Die Weltesche", veröffentlicht in den Bayreuther Blättern 1916. Hier die überraschende Deutung von sonst rätselhaften Stellen in urgermanischer wie in altindischer Dichtung. Durch Bhagavadgita zu Anfang des XV. Gesanges:

Arthur Schopenhauer, dem populärsten Philosophen unserer Zeit . . . . Was das Christentum Großes und Gutes bietet, finden wir im Buddhismus ebenso: dieser ist dabei aber durchaus rational. In dem großen Zukunftskampfe wird daher das Christentum von dem Buddhismus verdrängt und besiegt werden. So predigen jene Apostel . . ."

„Wurzelaufwärts, zweigeabwärts, so steht der ewige Feigenbaum,
Dessen Blätter Vedalieder; den Veda kennt, wer diesen kennt",

kommt Schroeder zur „Vermutung, daß der Weltbaum ursprünglich — oder doch in einer der von ihm seit Alters lebendigen Vorstellungsformen — umgekehrt, vom Himmel zur Erde herab, wachsend gedacht war. Diese überraschende Vorstellung verkörpert einen tiefsinnigen Gedanken: „Die Welt, das Leben, ein Baum, der seine Wurzel droben im Himmel hat, im Reich des himmlischen Lichtes, bei den Göttern!"

Erst durch diese auch mir völlig neue Deutung wurde ich aufmerksam, daß ja auch unser Vaterunser beginnt mit: „Der du bist in dem Himmel" und seine erste Hälfte endet: „Wie im Himmel also auch auf Erden". Also auch dieser Hymnus senkt sich vom Himmel zur Erde — bis zur Bitte um „unser tägliches Brot".

Wie aber indischem Denken jenes dichterische Bild dient zum Eindringen in seine gedankliche Metaphysik und Ethik, mag noch die Fortsetzung jener beiden Verse sagen:

„Abwärts und aufwärts gehen dessen Zweige,
Qualitäterwachsen, Sinnendinge sprossend;
Nach unten auch die Wurzeln sich verbreiten,
Die durch der Taten Band die Menschen fesseln.
Seine Gestalt erfaßt man nicht auf Erden,
Nicht End' noch Anfang, noch des Baumes Dauer.
Wenn dieser Baum mit seinen mächt'gen Wurzeln
Durch der Entsagung hartes Schwert gefällt ist,
Dann muß man suchen jene höchste Stätte,
Von der die Wandrer nimmer wiederkehren,
Denkend: Ich geh' zu jenem ersten Urgeist,
Von dem seit Alters alles Werden ausgeht."

[1] „Buddhismus und Christentum, was sie gemein haben und was sie unterscheidet." 1893. 2. Aufl. 1898. Wieder abgedruckt in „Reden und Aufsätze vornehmlich über Indiens Literatur und Kultur" von Leopold von Schroeder (Haessel, Leipzig 1913). —

Gemäß dem *„audiatur et altera pars"* führe ich als eines der neuesten das Schriftchen an: „Das Problem des Ich in der Lehre des Buddha" von Dr. Georg Grimm. S. A. aus dem Oktoberheft 1919 des „Buddhistischen Weltspiegels", Monatsschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Im Vortrag I werden dann zahlreiche überraschende und ergreifende Gemeinsamkeiten angeführt, hierauf aber für den Vortrag II angekündigt, „daß jenen wirklichen oder vermeintlichen Übereinstimmungen so große, so wesentliche Unterschiede und Abweichungen gegenüberstehen, daß die Kluft zwischen Buddhismus und Christentum als eine geradezu unüberbrückbare erscheint". — Hier nur einige Sätze aus Schroeders Begründung im Vortrag II, die wir leider aus dem schönen Zusammenhang herausreißen müssen:

„'Liebet eure Feinde' sagt Christus, während Buddha lehrt, der Feindschaft mit Nichtfeindschaft (averam) zu begegnen. Also Christus fordert Liebe, Buddha Nichtfeindschaft — das eine ist positiv in eminentem Sinne, das andere negativ — da liegt schon ein gewaltiger, tiefgreifender Unterschied. Groß und edel ist auch der buddhistische Gedanke, aber er fällt nicht zusammen mit dem Gebot Christi. Wohl predigt der Buddhismus Güte und ein allgemeines Wohlwollen gegen alle Wesen, auch diejenigen, welche uns übel tun, aber doch geht ein kühler, nüchterner Zug durch dieses ganze Empfinden, wesentlich verschieden von der heißen, brennenden Liebe, die Christus fordert. . . . Auf die Negation des Bösen ist der Buddhismus gerichtet, auf die Position des Guten das Christentum, das letztere schließt das erstere in sich und stellt somit die Synthese beider Standpunkte dar, während in der Negation des Bösen noch nicht unbedingt die Position des Guten, der starken, werktätigen Liebe enthalten ist. — Das ist charakteristisch. Ich [Schroeder] möchte sagen: ein kühler Hauch durchweht den ganzen Buddhismus und macht es ihm unmöglich, die Blüten zu treiben, welche wir als die herrlichsten Blüten des Christentums kennen. — Selbst in der schönsten buddhistischen Legende, der von dem Königssohn Kunâla . . . tritt dies zutage. . . Die Höhe, die Erhabenheit seiner philosophischen Erkenntnis erhebt ihn über allen Schmerz in eine Region, wo es mit allem Schmerze aus ist, während wir in unsern Evangelien den Heiland, den Gottessohn selbst tiefen, bittern Schmerz, den bittersten Schmerz durchleben und durchleiden sehen; und gerade darum steht der göttliche Schmerzensmann unserem Herzen, unserem Empfinden so unendlich viel näher als der in die Region der Negation des Schmerzes entrückte philosophisch erleuchtete indische Königsohn. . . Der Heiland, der in bitterem Schmerz und Todesnot für seine Feinde betet, und mit seiner Liebe die ganze Menschheit erfaßt, von heißem Schmerz und heißer Liebe gleich gewaltig erfüllt — er ist das Vorbild, das helleuchtende Ideal des Christen, während das buddhistische Ideal uns kühl berühren muß, gleichermaßen losgelöst vom Schmerz, wie auch von der Liebe. Dies letztere

ist sehr wichtig. „Liebet eure Feinde“ kann Buddha nicht sagen, denn nach seiner Lehre sollen wir nichts lieben, an nichts in der Welt unser Herz hängen, weder im Himmel noch auf Erden. Nur so können wir nach ihm uns völlig befreien vom Schmerz und eben diese Befreiung gilt ja ihm als das höchste Ziel. . . Im Buddhismus heißt es ganz radikal: Du sollst an nichts dein Herz hängen, nichts lieben, was exfistiert, nichts, was irgend unter die Kategorien von Sein und Werden fällt, nichts im Himmel und auf der Erde, nur so wirst du völlig frei und erlöst. Bei solcher Lehre, solchem Bestreben kann notwendigerweise das oftmal empfohlene allgemeine Wohlwollen kaum viel mehr sein, als ein Nichthassen, gegen nichts und niemand feindlich gesinnt sein. Wie sehr davon verschieden . . . ist die Lehre, deren Apostel das Hohe Lied von der Liebe gesungen und in der es heißt: Gott ist die Liebe.“

In dieses Hohelied von der Liebe stimmt wörtlich auch Deussen ein, wo er (Philos. d. Bibel, S. 179) „dieser ganzen im argen liegenden Welt (1. Joh. 5, 19) Gott als das Prinzip der Moralität, d. h. der auf Selbstverleugnung beruhenden Liebe (ἀγάπη) gegenüberstellt, wie es zum Ausdruck kommt in dem herrlichen Worte 1. Joh. 4, 16: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibt in Gott und Gott in ihm“. —

Aber auch nach diesem „herrlichen Worte“, das Schroeder und Deussen in ihre Glaubensbekenntnisse aufgenommen haben, mag manchem Leser die Frage auf den Lippen bleiben: Läßt sich und wie läßt sich dieses „Gott ist die Liebe“ restlos zur Deckung bringen mit der Fassung, die Paul Deussen zum Schlusse seines Wiener Programms 1918 gegeben hat, daß „diese ganze Welt nur der Schauplatz des sich bejahenden Willens zum Leben ist, während ihr nicht weniger positiver Gegenpol, von den Religionen Gott, von Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben genannt, in den moralischen Phänomenen der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung zum Durchbruche kommt und einen beseeligenden Ausblick auf das ewige Gottesreich der Verneinung eröffnet“?

Willensverneinung oder Liebe? — das ist nun die Frage — so groß oder größer als die nach „Sein oder Nichtsein“. Aus dem Herzen kommt sie, aber mit dem

Kopf muß sie beantwortet werden. Nach welcher wissenschaftlichen Methode? Einer nur historischen, die etwa alle Stellen sammelt, in denen Schopenhauer mehr oder weniger ausdrücklich die Willensverneinung als letztes, allerletztes Ziel aller moralischen Vervollkommnung erklärt? Oder nach einer mehr psychologischen, nach- und einfühlenden, indem wir nicht bei den Worten des Buddhaverehrers Schopenhauer Halt machen, sondern ihm tiefer als er selbst in seine Seele schauend, Anzeichen oder wenigstens Ahnungen empfangen, daß doch auch in diesem — kalten oder heißen?[1] — Herzen Liebe noch tiefer gegangen ist als alle Verneinung? — Wie, wenn Schopenhauer nur dem heiligen Zorn über die Lieblosigkeit

[1] Im Sechsten Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1917 sagt Deussen (in „Schopenhauers Leben", S. 44; ebenso in Gesch. d. Philos. II_3): „Als Mensch war Schopenhauer, wie jeder Mensch, nicht ohne Schwächen. . . . Charakterzüge, die man wegwünschen möchte und an ihm ertragen muß. Aber . . . Schopenhauer hätte die Güte des Herzens nicht mit dieser tiefen Einsicht schildern können, wenn er sie nicht in sich selbst gefunden und erlebt hätte. Unter einer oft rauhen Außenseite verbarg er ein edles, wohlwollendes, stets zur Hilfe bereites Herz." — Jene negative Seite in Schopenhauers Wesen beschreibt Deussen noch ausführlicher in dem (oben S. 85 angeführten) Vorwort zum Jahrb. VIII und erklärt diesen Mangel daraus, „daß die Ehe zwischen Schopenhauers charaktervollem Vater und seiner geistvollen Mutter mehr aus konventionellen Rücksichten als aus heißer sinnlicher Liebe geschlossen worden war. . . . Hiernach hatte Schopenhauer vom Vater den unbeugsamen, oft genug eigensinnigen Willen, von der Mutter den erst in einem männlichen Individuum zur vollen Entfaltung gelangenden Flug des Genius, und von beiden eine nicht völlig harmonische Zusammensetzung dieser beiden Elemente, welche ihrem Träger sein ganzes Leben hindurch zu schaffen machte, uns aber veranlassen muß, diese pessimistischen Neigungen in Abzug zu bringen von dem Weltbilde, wie wir es reiner, deutlicher und vollständiger als bei allen früheren Philosophen unserm Schopenhauer verdanken." —

„Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles" lautet der (etwas sensationell klingende) Titel eines Büchleins von Friedrich Paulsen (2. Auflage 1901); der Untertitel: „Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus". Hier u. a. eine gute Ablehnung von Kuno Fischers Angriffen gegen Schopenhauer (manches dabei schon ähnlich wie in der oben S. 119 erwähnten Abfuhr Fischers durch Groener). Auch Paulsens Analysen vertrügen noch manche Berichtigung.

dieser Welt überall so harten Ausdruck gegeben hätte, daß eben jene rauh verhüllte Menschen- und Gottesliebe nun „die Menge leicht verhöhnet“ als „Menschenhaß“ und „Atheismus“?

Eine solche tiefer schürfende Psychologie, ausgeübt an dem Erfinder von Wort und Begriff „Pessimismus“ selbst, würde den Raum eines einzelnen Jahrbuches wieder nach allen Richtungen überschreiten — sie sei ebenfalls jüngeren Forschern zu monographischer Behandlung und was wichtiger ist: zum Anregen solcher Gesinnungsfragen an Schopenhauer und die Seinigen empfohlen. Aber wenigstens eine kurze Überlegung weise hier den Weg:

Allenthalben bekennt sich Schopenhauer zur Bewunderung des wissenschaftlichen und des künstlerischen Genies; Wahrheit sucht er, Schönheit preist er, Heiligkeit ist ihm ein Höchstes — also kraftvoller Idealist nicht nur in seiner Erkenntnistheorie, sondern auch in seinen Gesinnungen und Wertungen! Was er als solcher wohl geantwortet hätte auf die Frage: Gesetzt, du vermöchtest, wie du es für möglich (und manchmal von indischen Büßern selbst für verwirklicht?) hältst, durch Verneinung deines individuellen Daseins die Existenz des Alls auszulöschen: möchtest du es auf dich nehmen, durch einen solchen mystischen Akt auch das Dasein Platons, Jesu, Goethes aus der Welt geschafft zu haben? — Oder ist das nur eine naseweise, eine Zinsgroschenfrage — oder gar eine blasphemische Frage?

Wie es aber auch sei mit dem Einen großen Individuum, das ja zeitlebens so hart zu sein verstand, wie es plagiierende Bücherschreiber, ihm hinterhältig scheinende Verleger und Bankhalter, oder was sonst noch an Allzumenschlichem ihm in den Weg gekommen war, nur immer verdienen mochten — dieser Streitbare, der aber mit diesem seinem weiten Abstand von seinem ethischen Ideal für seine eigene Person keineswegs zufrieden zu sein oft einbekannt hat: Erheben wir uns jetzt einmal über die historisch-psychologische, also empirische Betrachtung dieses einen oder was immer für eines andern Individuums zur

transzendentalen (oder wie wir heute schon sagen können: gegenstandstheoretischen) Analyse des inneren Zusammenhangs zwischen dem Negativum Selbstverleugnung oder Willensverneinung und dem Positivum Liebe. Und da droht nun die Frage: Wenn ich nur meinen Egoismus verleugne, meinen natürlichen Willen breche, und ich verneine so nur mich selber — ist nicht sogar das noch — wenn auch sehr verfeinert — egoistisch?[1]

An diese — schiefe oder berechtigte? — Frage schließen sich für eine bis ins einzelne streng wissenschaftlich analysierende Ethik noch zahlreiche verwandte.

Ich habe eine Reihe von ihnen schon behandelt in meiner Psychologie § 72 „Egoismus und Altruismus", indem ich dort, anknüpfend an Meinongs „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie" (Graz 1894), vor allem den Begriff Egoismus selbst in seine Komponenten zerlege, wobei dann

[1] Auch an dem „*Tat twam asi*" stoßen sich nicht selten Anfänger: Denn wenn mir das gemarterte Tier nur leid tut, weil ich in ihm mich selber gemartert fühle — was ist das anders als das negative Gegenstück zum „Wechsel auf lange Sicht", dem andern wohlzutun, damit ich künftig in den Himmel komme?

Und nun noch eine naseweise oder boshafte Frage: Wenn Schopenhauer in einem gequälten Hund sich selbst sah — hätte er auch auf den von ihm (wie auch ich glaube: mit Recht) gehaßten und verachteten Hegel das *tat twam asi* anwenden mögen? . . . Oder wäre nur Das, was trotz aller Verschiedenheiten des Intellekts und der Ehrlichkeit selbst ein Hegel oder sonst ein Schwindler mit einem Schopenhauer oder sonst einem ehrlichen Manne oder Hunde gemeinsam haben, das allein metaphysisch Wirkliche, das Ding an sich (ob nun Wille oder was ganz Unbekanntes) — müssen nicht auch schon alle differenzierenden Merkmale (*attributa individuationis* könnte man sie nennen zum Unterschied von den außerwesentlichen, raum-zeitlichen *principia individuationis*) irgendwie metaphysisch fundiert sein?

Erst kürzlich hat ein Wiener Privatdozent, der mit der augenblicklichen Mode der *égalité* und daher der Genie-Leugnung und -Verspottung geht, die Gleichwertigkeit [nicht nur Gleichberechtigung!] aller Menschen als „Postulat der Ethik" behauptet — allerdings beinahe im selben Atem zugegeben, daß man „Elenden und Narren" nicht Courage machen dürfe. — Was Schopenhauer zu solcher Als-ob-Logik und Elenden-Ethik gesagt hätte? — Wie tief im allertiefsten Willen oder im intelligiblen Charakter des All-Eins auch noch das Un-Eins zwischen Gutem und Bösem, Gescheitem und Dummem wurzeln mag?

unterschieden wird zwischen dem einfachen Egoismus (infolge der bloßen „Mein-Beziehung", die Viele zur sophismatischen Egoismus-These verleitet — ihre Widerlegung siehe ebendort), der noch ganz ethisch neutral — und dem gesteigerten Egoismus (= Nicht-Rücksicht auf den Andern), der erst ethisch verwerflich ist. — Aber wie man auch diese schon mehr ins einzelne gehenden Begriffe scharf und schärfer fassen und die an sie sich knüpfenden Fragen einer theoretischen Ethik beantworten und von wirklichem oder wenigstens scheinbarem Widerspruch und Widerstreit entlasten möge — wenigstens dem Ausgangspunkt der folgenden exoterischen Ethik Schopenhauers wird man sich gern und leicht anschließen und seinem *Omnes juva* sogleich aufs erste Hören zustimmen — mögen sich auch dann wieder früher oder später Schwierigkeiten zweiter Ordnung einstellen.

Wiederholt lehrt und rät Schopenhauers „Fundament der Moral": „*Neminem laede, omnes quantum potes juva*".

Hier legt uns sogleich das „*Neminem laede*" (Verletze niemand) die Frage nur allzu nahe, namentlich in diesen Kriegszeiten: Auch den Feind nicht verletzen — auch dann nicht, wenn er nicht mein persönlicher Feind ist, um so mehr aber der Feind einer von mir für gut gehaltenen Sache, einer mir heiligen Idee?[1] Dies letztlich die

[1] Tolstoi hat das biblische „Widerstrebe nicht dem Übel" aufs krasseste übertrieben (u. a. in „Worin besteht mein Glaube?"). Jesus dagegen trieb die Tempelschänder aus, spricht von und zum Otterngezücht — ja sogar, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Aber auch: Wer das Schwert führt, wird durch das Schwert umkommen. — Moltke sagte: „Der Krieg ist von Gott". Welcher Deutsche glaubt das heute (Ende 1918) noch? —

Während der Berliner Spartakustage (Jänner 1919) sah sich der damals regierende Sozialdemokrat Scheidemann veranlaßt zu folgendem Ausspruch: „Wenn mein wahnsinniger Bruder die Flinte auf mich anlegt, so kann ich, wenn es um mich allein geht, mich erschießen lassen. Aber bin ich im Begriffe, mich in ein brennendes Haus zu stürzen, um Weib und Kind zu retten, und der wahnsinnige Bruder legt dann auf mich an, dann hilft nichts mehr, dann muß ich mich gegen ihn zur Wehre setzen, denn dann geht es nicht mehr um mich, sondern um viele andere." —

Omnes laede, neminem juva wurde durch Darwins „Kampf ums Dasein" (1859—1860, also genau von Schopenhauers Todesjahr ab) das Ethik-Evangelium fast aller „Biologen" und ihrer Nachbeter. Bücher

Crux jedes Pazifismus. Nur wem nichts **heilig** ist, braucht auch für nichts zu **kämpfen**.

Beschränken wir uns aber auf das positive „*Omnes juva*" (Hilf allen[1]), so liegen auch hier Einwände so nahe, daß sie eben in jener epigrammatischen Formel nicht einmal vorweggenommen zu werden brauchen. „Allen helfen" — auch einem Einbrecher — soll ich ihm „die Mauer machen" u. dgl.? Ist der Einwand so wohlfeil, daß wir

wie Peter Kropotkins „Gegenseitige Hilfe bei Tieren und Menschen" kamen nicht auf gegen das durch die sozialdemokratisch-materialistische Geschichtsauffassung, durch Nietzsches „Willen zur Macht" und andere solche Stimmen gepredigte Antichristentum. — Nun hat jüngst der Zoologe O. Hertwig, „Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus" (Jena, Gustav Fischer, 1918, 119 S., Preis 4 Mk.), jenem Wahnsinn zu erwidern versucht, und der Philosoph Erich Becher hat in der Wochenschrift „Die Naturwissenschaften" (12. Juli 1918) ihm fast überall zugestimmt. Einer jener Wahnsinnigen hat das berüchtigte „Ostlondon als Englands Nationalheilanstalt" bezeichnet und Becher erwidert: „Man muß nur nicht die Menschheit durch Massenelend, Arbeitslosigkeit, Trunksucht, Geschlechtskrankheiten u. dgl. höher züchten wollen. Unter Umständen kann Elend züchtend wirken, aber es ist ein furchtbar unpraktisches Auslesemittel, das tausendfach wertvolle Organismen vernichtet. Darum fällt es keinem Pflanzen- oder Tierzüchter ein, seine Kartoffeln oder seine Pferde gefährlichen Infektionskrankheiten oder elenden Lebensverhältnissen auszusetzen, um eine Auslese der Besten zu erzielen. Warum sollte man also beim Menschen solche unsäglich dummen und zugleich schrecklichen Ausleseararten empfehlen?" — Wer wird da das letzte Wort haben: Nietzsche oder Christus? Darwins „Kampf" oder Schopenhauers „Mitleid"?

Als wir in einem der ersten Kriegsjahre in der Philosophischen Gesellschaft in Wien die Frage besprachen, „Gibt es Gesetze der Geschichte?", hörte ich einen sozialdemokratischen Historiker die Unterscheidung zwischen Darwinismus und Altruismus abtun mit den Worten: Auch Altruismus ist nur Kampf ums Dasein. — Gibt es nicht schon tiefer denkende Sozialisten, die es als Fehler erkannt haben, daß man den Massen als Ersatz für die Dogmen des Christentums nichts als die Dogmen der materialistischen Geschichtsauffassung und des Darwinismus in Form des „Klassenhasses" darbot?

[1] Wobei das „*quantum potes juva*" — „soweit du kannst" sehr zu beherzigen wäre von allen, die den Kreis ihres ethischen Wirkenwollens allzuweit ziehen, z. B. ihre Familie vernachlässigen über Gutestunwollen ins Blaue hinein. Auch über solche ethisch gebotene Beschränkungen des Altruismus einiges in meiner Ps. § 71.

nur hinzuzufügen brauchen: Bei allem helfen, was in sich gut ist? Aber was ist gut? Dürfen wir hier wieder nur nochmals antworten mit dem „*Neminem laede, omnes juva*"? Nicht nur gäbe das formell einen *regressus in infinitum*, sondern wir sehen uns hier vor den Endfragen jeder (nicht nur formalen, sondern materialen) Ethik:

Wer oder was verdient, daß ihm geholfen werde? Was sind die wahren objektiven Werte, die verdienen, subjektiv wertgehalten zu werden? Erst wenn ich so im reinen wäre mit einer alle Werte gegeneinander abwägenden Werttheorie, scheine ich ja erst ans Werk gehen zu können, um dort zu helfen[1], wo die Welt meiner Hilfe bedarf. — Versteigen wir uns aber nicht in solche Allgemeinheiten, denn in ihnen erstürbe doch wieder nur der schon jedem unverdorbenen Kinde unmittelbar einleuchtende Sinn des „Was du nicht willst, daß man dir tu . .". Und ebenso versteht das „*omnes juva*" jeder, der als „Mensch edel, hilfreich und gut" sein — möchte, selbst wenn er's nicht immer ist. Denken wir also über die schlichte Formel nach anderer, ergiebigerer Richtung weiter:

Als großes Verdienst Schopenhauers ist es nachgerade erkannt und anerkannt, daß er seinen Altruismus über die Mitmenschen hinaus nachdrücklich erweitert hat auf alle Mitwesen, deren Wohl und Wehe wir mitfühlen. Wir können dann diese Erweiterung des *Omnes juva* in die Formel fassen: *Omnia juva*. „Daß heute des Menschen Fuß sie

[1] Die letzte Antwort, die ich meinerseits auf jene letzten Fragen bereit habe: Geholfen werden soll nur dort, wo innere, gestaltende, nicht nur zerstörende Kräfte am Werk sind — gedenke ich zu geben und zu begründen in meinen Akademie-Studien IV$_2$: „Restfragen der Gestaltungstheorie an die Ethik einschließlich Ästhetik". — Sollte man sich über dieses „einschließlich" wundern, so bedenke man, daß der letztlich darüber Entscheidende, was Freigestalten und was nur Zwangsgestalten sind — jene positiv-, diese negativwertig — eben doch nur der Künstler (— er hat es besser und leichter, als die „Natur", deren „lebende Gestalten" sich überall „in die Quere kommen") und der ihm nachfühlende Ästhetiker ist. Dies auch die letzten Thesen in meiner Psychologie[2], Bd. III, § 69: „Höhere ästhetische Gefühle".

nicht zertritt", das dankt dann „alle Kreatur" dem guten, dem erlösten Menschen im „Karfreitagzauber".

Gehen wir aber noch einen Schritt weiter und sagen *Omne juva* — Greif helfend ein in das All — hilf der Gottheit (Platon: der „Idee des Guten"), ihren Willen „wie im Himmel also auch auf Erden" verwirklichen — so haben wir die Grenze der ethischen Gefühle erreicht und überschritten und wir sind eingetreten in das Gebiet der religiösen Gefühle.

In der Neubearbeitung meiner Psychologie (§ 73 „Religiöse Gefühle") stelle ich die Frage: Wie ist es psychologisch zu beschreiben und zu begreifen, daß — unbekümmert um alle sonstige Uneinigkeit in Sachen der Religion — sich dennoch Volk und Forscher darin einig sehen, neben anderen großen Klassen von Wertgefühlen, insbesondere der sittlichen Gefühle, eine in sich selbst wieder sehr reiche Mannigfaltigkeit von Gefühlen unter dem Namen der „religiösen" zusammenzufassen und als in mehr oder weniger bestimmten Hinsichten eigenartig anzuerkennen? Und ich finde die Antwort wesentlich darin: Während der nur Ethische seine Liebesgefühle beschränkt auf seine Mitmenschen, die Tiere und vielleicht noch einen Teil der übrigen Natur, also innerhalb der endlichen Grenzen seiner empirischen, natürlichen Umgebung auch die Grenzen seiner Liebeskraft findet — vermag dagegen der auch Religiöse zu lieben über alle Endlichkeit und über alles Erfahrbare hinaus. Darum wundert sich dann der Nichtreligiöse, wie man denn lieben könne, was man nicht kennt. Kant, der von sich sagt: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", hatte religiöse Gefühle aus seinem pietistisch-gläubigen Elternhaus in die letzten Tage seines Lebens hinübergerettet. Ohne diese Gefühle hätte nicht einmal seine „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft" sein letztes Wort — des Glaubens oder des Wissens? — werden können. — Doch über diesen unendlichen Gegenstand hier nichts weiteres: sondern vernehmen wir noch einen in Sachen des allgemeinen Begriffes „Religion" und seiner Besonderung zum Begriff „Christentum" gewiß nicht voreingenommenen Zeugen:

Goethe, so oft und gedankenlos ein Heide genannt, legt ein Zeugnis für das Christentum ab, auf das wir auch im vorliegenden Zusammenhange nicht verzichten möchten.

In Wilhelm Meisters Wanderjahren (Zweites Buch, erstes Kapitel) legt der Dichter dem Leiter der pädagogischen Provinz folgendes Bekenntnis in den Mund: „Die Religion, welche auf Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, beruht, nennen wir die ethnische; es ist die Religion der Völker und die erste glückliche Ablösung von einer niederen Furcht; alle sogen. heidnischen Religionen sind von dieser Art, sie mögen übrigens Namen haben wie sie wollen. Die zweite Religion, die sich auf jene Ehrfurcht gründet, die wir vor dem haben, was uns gleich ist, nennen wir die philosophische; denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muß alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen. Indem er nun das Verhältnis zu seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältnis zu allen irdischen Umgebungen, notwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. Nun ist aber von der dritten Religion zu sprechen, gegründet auf die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist; wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart: es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja, Sünde und Verbrechen selbst nicht als Hindernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen! Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel, und da dieses einmal erreicht ist, so kann die Menschheit nicht wieder zurück, und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie einmal erschienen ist, nicht wieder verschwinden kann, da sie sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag."

„Zu welcher von diesen Religionen bekennt ihr euch denn insbesondere?" sagte Wilhelm. „Zu allen dreien", erwiderten jene; „denn sie zusammen bringen eigentlich die wahre Religion hervor; aus diesen drei Ehrfurchten entspringt die oberste Ehrfurcht, die Ehrfurcht vor sich selbst, und jene entwickeln sich abermals aus dieser, so daß der Mensch zum Höchsten gelangt, was er zu erreichen fähig ist, daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja, daß er auf dieser Höhe verweilen darf, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden".

„Ein solches Bekenntnis, auf diese Weise entwickelt, befremdet mich nicht", versetzte Wilhelm, „es kommt mit allem überein, was man im Leben hie und da vernimmt, nur daß euch

dasjenige vereinigt, was andere trennt". Hiernach versetzten jene: „Schon wird dieses Bekenntnis von einem großen Teil der Welt ausgesprochen, doch unbewußt".

„Wie denn und wo", fragte Wilhelm. „Im Credo", riefen jene laut. „Denn der erste Artikel ist ethnisch und gehört allen Völkern, der zweite christlich, für die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten, der dritte zuletzt lehrt eine begeisterte Gemeinschaft der Heiligen, welches heißt: der im höchsten Grad Guten und Weisen. Sollten daher die drei göttlichen Personen, unter deren Gleichnis und Namen solche Überzeugungen und Verheißungen ausgesprochen sind, nicht billigermaßen für die höchste Einheit gelten?"

„Ich danke", versetzte jener, „daß ihr mir dieses, als einem Erwachsenen, dem die drei Sinnesarten nicht fremd sind, so klar und zusammenhängend aussprechen wollen, und wenn ich nun zurückdenke, daß ihr den Kindern diese hohe Lehre erst als sinnliches Zeichen, dann mit einigem symbolischen Anklang überliefert und zuletzt die oberste Deutung ihnen entwickelt, so muß ich es höchlich billigen".

„Auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja, Sünde und Verbrechen selbst nicht als Hindernisse des Heiligen zu verehren und lieb zu gewinnen" — wie viele auch unserer Gebildetsten hätten dem „Weltkinde" Goethe oder auch nur dem Dichter des „Entbehren sollst du, sollst entbehren" einen solchen liebenden Blick auf die Niederungen des Daseins und solches bedingungsloses Bekenntnis zu den weltfremden Heiltümern des Christentums zugetraut? Steht hier Goethe nur auf gleicher Höhe mit Buddha und Schopenhauer, oder hat er sich hoch über jede bloße Verneinung erhoben, so daß er auf alle Negativa des Daseins als ein großer Bejaher — nicht des Ich, sondern des All — ehrfürchtig, sogar segnend herabschauen kann? Dem „Geist, der stets verneint", mit dem „so menschlich selbst zu sprechen" auch der Herr der Heerscharen nicht verschmäht, — bleibt doch zuletzt unendlich überlegen das letzte Wort des Herrn:

„Doch ihr, die echten Göttersöhne,
Erfreut euch der lebend'gen Schöne."

Der „lebend'gen Schöne" hat sich auch Schopenhauer erfreut, und sein Apostel Deussen fordert uns oft auf zu

gleich erhabener Freude, wie sogar zu „dem heiteren Genuß der Gegenwart".[1]

Wir aber wollen an jenes christliche *Credo* Goethes, „selbst das Leiden als göttlich anzuerkennen", noch eine These anschließen, die einen „Biologen" im engsten Sinn freilich befremden, wenn nicht ärgern müßte:

Das Christentum ist die einzige biologische Religion.

„Leben und leben lassen", sagt die nüchternste Geschäftsmoral. Die erhabenste Religion hat dem schlichten Sinn dieser allzu nüchternen Worte die beiden höchst gesteigerten Ausdrücke vom *Ego* und vom *Alter* gegeben: „Ich bin die Wahrheit und das Leben"[2], und „Liebe deinen

---

[1] So in „Philosophie der Bibel", S. 205: „Im Gegensatz zu der asketischen Strenge Johannis des Täufers . . . war Jesus seiner festen Wurzelung im Ewigen, semitisch ausgedrückt, seiner Einheit mit Gott, so sicher, daß er ohne etwas zu verlieren, sich dem heiteren Genuß der Gegenwart hingeben konnte und gerade dadurch ein großes Vorbild für alle künftigen Zeiten aufgestellt hat." — Was hier Deussen als Historiker, als Philosoph und als Theologe sagt, hat mit gewaltiger dichterischer Kraft Dostojewski dargestellt in seinen „Brüdern Karamasoff". Von den drei Brüdern ist der Jüngste, die Lichtgestalt des Aljoscha, eine wahre „Nachfolge Christi". An der Leiche seines väterlichen Führers, des Starez, angesichts deren er den Tag über Schrecklichstes erlebt hat, hört er abends die frohe Botschaft von der Hochzeit zu Kana lesen. Und dieser Jesus als Freudenbringer gibt dem vater- und führerlosen Jüngling neuen und so kraftvollen Lebensmut, daß er die Erde küßt und ihren Geschöpfen aufs neue sein Leben und deine Liebe weiht. . . . Deutsches und russisches Christentum — Goethe und Dostojewski, welche Abstände! Und doch richten sich ihre und unsere Blicke nach einem unendlich fernen, aber gemeinsamen Zielpunkt. Ob wir nicht auch dieses Ziel gezeichnet finden können in dem als Letztes, Höchstes geformten Worte: „*Omne juva!*" Es bleibt der uneingeschränkt positive Gegenpol jedes quietistischen Pessimismus.

[2] Chamberlein („Grundlagen" I, 1. Aufl., S. 202) sagt: „Weil er göttlich war, wandte sich Christus nicht hinweg vom Leben, sondern zum Leben hin . . . Seine Umgebung . . . nennt ihn: den Baum des Lebens, das Brot des Lebens, das Wasser des Lebens, das Licht des Lebens, das Licht der Welt." — Eine Sammlung sämtlicher Stellen der Evangelien, in denen Jesus sich selbst „Leben" nennt, und aller anderen Stellen der heiligen Schriften, in denen er von den ihn Verstehenden und Liebenden „Leben" genannt wird, wäre ein dankenswerter Beitrag zu

Nächsten wie dich selbst". Und dies wieder aus der Sprache des Alltags und aus der Sprache religiöser Verzückung übertragen in die Sprache philosophischer Wissenschaft, dürfen wir jenes erleuchtete und erleuchtende Christentum eines Goethe so aussprechen:

Das Christentum ist eine Lebensreligion, denn es weiß alle Seiten unseres Daseins, einschließlich Leiden und Tod, einzugliedern in ein Ganzes aller Wirklichkeiten und Werte. Im Vergleich hierzu sind alle andern Religionen lebensarm, nicht „biologisch" im vollsten Sinn der Wörter „Leben" und „Logos". Im Kontrast zu solchem „biologisch" müßten wir geradezu „nekrologisch" nennen sowohl den Buddhismus wie jede andere den Willen zum Leben ernstlich verneinende, das Nichts ersehnende Religion und Metaphysik — wenn wir nicht vom Buddhismus wüßten, daß er nicht einmal so sehr das Leben los zu werden sucht, als eben nur das Leiden.

Auch das hat Schroeder ausgeführt und zeigt es dann von seiner Kehrseite in dem Vortrag „Die kriegerische Bedeutung des Buddhismus in Japan" (Reden und Aufsätze, S. 226—236). Gar manche weitere, nicht nur allgemein ethische, sondern ganz eigentlich ethnische Gedanken und Fragen regt das heute an:

Aus dem Munde Deussens in einem Vortrag über Buddhismus (Salzburger Hochschulkurse 1913) haben wir gehört, daß der Buddhismus aus Indien nahezu verschwunden[1] sei und fast nur mehr unter den Mongolen gedeihe. Genügt er aber nicht mehr dem arischen Inder, so wohl auch nicht uns arischen Deutschen. Im Namen dieser frage ich (denn ich bin sehr unbewandert in Kunst-

einer künftigen „Lebenslehre" im allgemeinsten, umfassendsten Sinne. Dazu gehörte aber dann auch die zart- und tiefsinnige Deutung, was hier Jesus und die Seinen unter „Leben" gemeint haben. — Und sollte nicht schon, wenn z. B. Goethe schreibt „Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit", die Enge des offiziell-„biologischen" Begriffes alles bloß physischen Lebens unabsehbar weit überschritten sein?

[1] Nach R. Garbe, dem geschätzten Fachgenossen Deussens und Schroeders, „gewinnt der Buddhismus in der neuesten Zeit wieder Boden in seinem Heimatland, und jeder gebildete Inder ist wenigstens mit seinen Lehren vertraut". So lese ich während der Korrektur in der DLZ. 1920, 30. Oktober, Nr. 44.

geschichte und Kunstgeographie, wenn auch nicht blind für die Reize japanischer Malerei): Hat der Mongole, hat der Buddhist etwas an die Seite zu stellen dem Holzschnittblatt Dürers mit dem erschütternden Blick des dornengekrönten Hauptes? „... Ich sah Ihn, Ihn ..." Und was gliche unserem deutschen „O Haupt voll Blut und Wunden ... wie schön erscheinst Du mir ..."?

„Ihn selbst am Kreuze zu erschauen" lehrt die Deutschen, die ihnen jetzt drohenden Leiden ihres empirischen Daseins auf sich nehmen als ein Kreuz, das sie über die viereinhalb Jahrzehnte ihres irdischen Glückes (1871 bis 1918) ebenso hinausträgt „zu hoher Vollkommenheit", wie das Jahrhundert der Leiden nach 1648 gelohnt wurde durch Goethes Geburt 1749. — Schopenhauer hat darüber geklagt, daß den siegreichen Befreiungskriegen, die der „Welt als Wille und Vorstellung" unmittelbar vorausgegangen waren, Jahrzehnte der Barbarei in Deutschland gefolgt seien. Wie viel schrecklichere würden uns nun drohen, wenn wir, der irdischen Güter durch eine Übermacht beraubt, uns nicht noch rechtzeitig besännen, wieder „das Volk der Dichter und Denker" zu werden? Es wird da einer strengen Abkehr und einer tiefen Einkehr bedürfen, damit — mag es auch eine Zeitlang unseren deutsch fühlenden Künstlern das Herz stocken und die Hand erstarren machen — doch wenigstens der Kopf für das „willensfreie Erkennen" philosophischer Wahrheit frei bleibe oder wieder werde. Ein Jahrhundert, 1919 bis 2020, wird dafür nicht zu lang bemessen sein, um alle Fäden rein wissenschaftlicher Philosophie weiterzuspinnen, die Schopenhauer angeknüpft hat an „Vedânta, Platon und Kant".

Mögen sie dem Deutschen des dritten Jahrtausends deutschen Volkstums ein Einschlag werden zu einem wetterfesten Gewebe und Gewand, in das er sich gegen den — „Fürst dieser Welt" gewordenen — Feind Deutschen Geistes ebenso fest und fester einhüllen kann und soll, als in den während jener nur vier Jahrzehnte geschmiedeten Panzer aus materiellem Eisen und Gold.

MITTEILUNGEN.

JAHRBÜCHER.

Das Erscheinen dieses IX. Jahrbuchs für 1920 hat sich außerordentlich verzögert. Es lag dies zunächst an den durch Deussens Tod, die Neu-Organisation der Gesellschaft und die Übertragung auf einen Verlag verursachten Übergangsverhältnissen; dann aber ergab sich eine derartige Vervielfachung der Herstellungskosten gegen das Vorjahr, daß wir uns genötigt sahen, durch Teilung des für das IX. Jahrbuch zusammengestellten Inhalts sogleich auch das X. Jahrbuch für 1921 herzurichten, das in kurzer Zeit ebenfalls zur Ausgabe gelangt. Es wird außer einem Vorwort, welches die redaktionellen Grundsätze erörtert, u. a. enthalten: ein Faksimile von Schopenhauerschen Randbemerkungen in dem Handexemplar der Hegelschen „Encyklopädie", 2. Aufl., Heidelberg 1827, gestiftet von Herrn Arthur von Gwinner; „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins" von Dr. Hans Zint; „Schopenhauer und die Romantik" von Dr. Carl Gebhardt; „Adam Ludwig von Doß" von Dr. Hans Taub; „Die Kossaksche Rezension" von Constantin Großmann; „Zur Biographie Arthur Schopenhauers", Beiträge auf Grund neuen urkundlichen Materials von Dr. Franz Mockrauer; „Aus Schopenhauers letzten Lebensjahren" von Prof. Dr. Edmund O. von Lippmann; „Arthur Schopenhauers Abhandlung 'Transzendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen', im Lichte der Weltanschauung Richard Wagners ('Was nützt diese Erkenntnis?')" von Prof. Dr. Arthur Prüfer; „'Dennoch' oder 'Demnach'" von Franz Riedinger; „Nachträge zur Schopenhauer-Bibliographie für die Jahre 1913—1918" und „Schopenhauer-Bibliographie für das Jahr 1919" von Rudolf Borch; ferner geschäftliche Mitteilungen und das Mitgliederverzeichnis.

Beiträge für das XI. Jahrbuch 1922 wolle man bis zum 1. Oktober 1921 einsenden an den Generalsekretär der Schopenhauer-Gesellschaft, Dr. Franz Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6. Durch Anlage und Abfassungsweise der Arbeiten bitten wir zu berücksichtigen, daß die Aufnahme entweder in die philosophisch-wissenschaftliche oder in die literarisch-künstlerische Abteilung oder unter „Vermischtes" erfolgen kann. Um deutliche Handschrift, am besten Maschinenschrift wird gebeten.

Da der Vorrat der älteren Jahrbücher sehr beschränkt ist, können Jahrbuch I, II und III überhaupt nicht mehr, Jahrbuch IV, V, VI, VII und VIII nur noch an solche Mitglieder geliefert werden, welche durch einmalige Zahlung von 300 Mk. oder, falls sie schon Mitglied sind, durch Nachzahlung von 280 Mk. die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erwerben. Diesen werden sämtliche früheren Jahrbücher, soweit der Vorrat reicht, gratis und franko zugestellt.

BERICHT
ÜBER DIE ACHTE GENERALVERSAMMLUNG DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT ZU DRESDEN VOM 21.—25. MAI 1920.

Es waren bereits alle Vorbereitungen für eine Pfingstversammlung in Frankfurt a. M. getroffen worden, die in den Räumen des Senckenberg-Institutes stattfinden sollte, als die plötzliche Besetzung der Stadt durch die Franzosen die Durchführung der Tagung daselbst unmöglich erscheinen ließ, vor allem wegen der kaum zu behebenden Paßschwierigkeiten für die von auswärts herzureisenden Mitglieder. So wurde, nachdem auch München und Weimar als Versammlungsort ausschieden, Dresden gewählt, das trotz der ungünstigen Lebensmittelverhältnisse und der Kürze der Vorbereitungszeit durch die Stärke und Tatkraft seiner Ortsgruppe ein Gelingen der Tagung versprach.

Am FREITAG, DEM 21. MAI, abends 1/2 8 Uhr wurden im Gobelin-Saal des Taschenberg-Palais die zahlreich erschienenen auswärtigen Mitglieder und Gäste im Namen der Dresdener Ortsgruppe durch Professor Paul Büttner begrüßt, der des Heimgangs unseres Dresdener Mitgliedes Karl Gjellerup gedachte. In seiner Erwiderung betonte der Vorsitzende der Schopenhauer-Gesellschaft, Justizrat Dr. L. Wurzmann (Frankfurt a. M.), den provisorischen Charakter seiner Amtstätigkeit und behandelte Schopenhauers enge Beziehungen zur Stadt Dresden. Hieran schlossen sich künstlerische Darbietungen unserer Dresdener Mitglieder und Freunde Professor Bertrand Roth (Beethoven, „Appassionata"), Professor Otto Urbach (Brahms, „Rhapsodie"), Frl. Thea Neumann und Frl. Thea Werlé (Lieder von Wolf, Schubert u. a.), Frau Alice Politz-Daffner (Dichtungen von Rabindranath Tagore).

Der nächste Tag, SONNABEND, DER 22. MAI, begann in der Aula der Technischen Hochschule unter starkem Andrang mit einer großen Gedenkfeier für Paul Deussen. Vor dem Rednerpult stand in Blumen und Laub eine Büste des Verstorbenen, ein Werk unseres Mitgliedes, des Bildhauers Ernst Gorsemann (Berlin).[1] Die „Fantasie" C-moll von Mozart, gespielt von Professor Walter Bachmann, Lieder von Brahms („Ernste Gesänge") und Schubert („Fahrt zum Hades" und „Gruppe aus dem Tartarus"), welche Frau Ottilie Metzger-Lattermann sang, das erste Zwischenspiel aus dem G-moll-Streichquartett von Paul Büttner, ausgeführt vom Striegler-Quartett, als erster Teil, dann das zugehörige zweite Zwischenspiel, einige indische Übersetzungen Deussens (Rigveda-Hymnus 10, 129 u. a.) und Dichtungen Tagores, welche Dr. Wal-

---

[1] Freiwillige Beiträge unserer Mitglieder anläßlich einer Sammlung, die Justizrat Dr. Wurzmann auf der Tagung anregte, haben eine Gesamtsumme von 2380 Mk. ergeben und machen es möglich, daß der Künstler diese Büste in Steinguß ausführt; sie soll im Schopenhauer-Archiv in der Frankfurter Stadtbibliothek aufgestellt werden.



demar Staegemann vortrug, und der Trauermarsch aus dem Es-Dur-Klavierquintett von Robert Schumann, gespielt von Professor Walter Bachmann mit dem Striegler-Quartett, als zweiter Teil umrahmten eine kurze Gedenkrede von Dr. Franz Mockrauer, deren sachliche Bestandteile in dem Aufsatz dieses Jahrbuchs „Paul Deussen als Mensch und Philosoph" enthalten sind. Zu Ehren des Verstorbenen erhob sich die Versammlung von den Plätzen.

Nach einer Pause wurde die Generalversammlung durch Justizrat Dr. Wurzmann eröffnet und durch Kultusminister Dr. Seyfert als Vertreter der Sächsischen Regierung, Kammermitglied Arthur Arzt als Vertreter der Sächsischen Volkskammer, Oberbürgermeister Bernhard Blüher als Vertreter der Stadt Dresden, Professor der Philosophie Dr. Karl Bühler als Vertreter der Technischen Hochschule, Professor der Philosophie Dr. Ernst Bergmann (Leipzig) als Vertreter der Kant-Gesellschaft begrüßt, denen der Vorsitzende dankte.

Der Kultusminister erblickte in der reinen, dem Unmittelbaren gewidmeten Geistestätigkeit der Gesellschaft eine Stimme des Gewissens und erhoffte, obwohl die Darbietungen sich nicht an die Masse als solche wenden könnten, doch eine wertvolle Nachwirkung bis in die Seele auch des einfachen Mannes. Abgeordneter Arzt feierte die Philosophie und die ihr gewidmete Tagung als Ruhepause auch für den Mann des öffentlichen Lebens, als ein „Stillstehen des Ixionsrades"; er hob Schopenhauers internationale Bedeutung hervor und rühmte seine Leistung für die Sozialisierung des Geistes durch die Vorzüge seines Stils. Professor Bühler wies darauf hin, daß die kommende Philosophie des Geistes nicht von einem Einzelnen geschaffen werden könne, sondern das Werk organisierter Gemeinschaftsarbeit sein werde, wobei mitzuwirken die philosophischen Gesellschaften berufen sind.

Es folgte der Vortrag von Dr. Karl Wolff (Dresden) über „Schopenhauer und die Gegenwart":

„Es handelt sich um die Frage, an welche Hauptmotive der Philosophie Schopenhauers die herrschenden Lebens- und Denkrichtungen unsrer Zeit anknüpfen können (wobei insbesondere solche Äußerungen Schopenhauers zu berücksichtigen sind, die, zuweilen in unleugbarem Widerspruch zu gewissen Lehren des Hauptwerkes, eine Weiterentwicklung anbahnen oder ermöglichen). Gegenüber der in der gegenwärtigen Krisis der Philosophie drohenden Doppelgefahr der „Verwissenschaftlichung" und der „Entwissenschaftlichung" kann Schopenhauers philosophische Methode und Darstellungsweise, gegenüber der im 19. Jahrhundert bewirkten Zerreißung der Sollens- und Seins-Sphäre seine metaphysische Begründung der Moral vorbildlich wirken. Schopenhauers Liebes- und Mitleids-Ethik steht in innigster Beziehung, seine pessimistische Bewertung geschichtlicher Gestaltungs- und Entwicklungsmöglichkeit, sowie seine niedrige Einschätzung der Religion gegenüber der Philosophie steht in scheinbarem Widerspruch zu der herrschenden Weltanschauung der jüngsten Generation. Es läßt sich jedoch zeigen, daß in Schopenhauers späteren Werken eine positivere Auffassung der Geschichte und des geschichtlichen Werdens immer deutlicher hervortritt und daß eine tiefe religiöse Grundstimmung immer beherrschender an den verschiedensten Punkten seines Systems sich geltend macht, so daß auch

in dieser Beziehung die Gegenwart an Schopenhauer festzuhalten und im Geist seiner Lehre fortzuschreiten vermag." (Karl Wolff.)

Am Abend hörte man „Lohengrin" von Richard Wagner in der Staatsoper.

Den SONNTAG, DEN 23. MAI, eröffnete Dr. Richard Böttger (Dresden) mit dem Vortrage: „Schopenhauer als Kulturphilosoph":

„Schopenhauer geht aus auf eine metaphysische Auslegung des Lebens, nicht der Kultur. Aber aus jener ergaben sich fruchtbare Motive für eine Philosophie der Kultur. Die Metaphysik der Geschlechtsliebe, die Not als Zwang zum Schaffen (Intellekt als Werkzeug), die Gemeinschaft der Heiligen und der Genies werden als Beispiele aufgezeigt, und es wird nachgewiesen, worauf nach Schopenhauers Metaphysik kulturschöpferisches Erleben der Dinge und die Tragik der Schaffenden beruht." (Richard Böttger.)

Hieran schloß sich der Vortrag von Professor Dr. Friedrich Lipsius (Leipzig): „Pessimismus und Sozialismus":

„Die Moral Schopenhauers und seines Meisters Buddha ist die Moral des Mitleids. Sie hat ihre Wurzel in der pessimistischen Weltbetrachtung: den Mitgeschöpfen die qualvolle Last des Daseins zu erleichtern, ist sittlich. Folgerichtiger, wenn auch psychologisch unmöglich wäre es freilich, würde der Pessimist die Leiden seiner Umwelt mehren, statt sie zu mindern, um dadurch die Wurzel alles Übels, den Willen zum Absterben zu bringen. Den Gegensatz zum Pessimismus stellt in der Ethik der sozialistische Optimismus dar, der das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl und so in irgendeiner Form den Himmel auf Erden zu verwirklichen strebt. Die Synthese beider moralphilosophischen Systeme bildet der Evolutionismus. Er entnimmt der sozialistischen Wohlfahrtsmoral den Gedanken des universellen Fortschrittes, stellt sich aber im Streite zwischen Eudämonismus und Pessimismus auf die Seite des letzteren. Das „höchste Gut" liegt nicht im Glücke aller oder vieler, sondern in der größtmöglichen Entfaltung und fortgesetzten Steigerung der geistigen Kräfte." (Friedrich Lipsius.)

In der geschäftlichen Sitzung am Nachmittag wurden einstimmig bzw. mit allen gegen eine Stimme die Beschlüsse gefaßt, welche wir allen Mitgliedern hernach durch Zirkular vom Mai 1920 bekannt gegeben und zur Abstimmung unterbreitet haben. Die Dresdener Beschlüsse wurden bei der nachfolgenden schriftlichen Abstimmung mit einer Mehrheit von mehr als Dreiviertel der abgegebenen Stimmen angenommen und sind somit endgültig geworden. Die wichtigsten Punkte dieser Beschlüsse sind:

1. Die Feststellung der diesem Jahrbuch beigegebenen Satzung.
2. Die Wahl des Vorstandes und der Wissenschaftlichen Leitung.

In den VORSTAND wurden gewählt:

Justizrat Dr. Leo Wurzmann, Frankfurt a. M., Vorsitzender.
Arthur von Gwinner, Berlin, Schatzmeister.
Dr. Franz Mockrauer, Dresden, Schriftführer.

Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M., Archivar und stellvertretender Schriftführer.

Dr. Adolf Saxer, Zürich,
Dr. med. Paul Wassily, Kiel,
Amtsgerichtsrat Dr. Hans Zint, Danzig, } Beisitzer.

In die WISSENSCHAFTLICHE LEITUNG wurden gewählt:

Geheimer Hofrat Dr. Richard Falckenberg, o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen.

Hofrat Dr. Alois Höfler, o. ö. Professor der Pädagogik und Philosophie an der Universität Wien.

Dr. Günther Jacoby, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Greifswald.

Professor Dr. Arnold Kowalewski, Privatdozent der Philosophie an der Universität Königsberg.

Dr. Friedrich Lipsius, a. o. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Geheimer Regierungsrat Dr. Hans Vaihinger, o. ö. Professor der Philosophie em., Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, Halle.

Geheimer Hofrat Dr. Johannes Volkelt, o. ö. Professor der Philosophie em., Leipzig.

Als Vorstandsmitglieder:

Dr. Carl Gebhardt, Frankfurt a. M.
Dr. Franz Mockrauer, Dresden.

Die sämtlichen gewählten Herren haben die Wahl angenommen. Die Wissenschaftliche Leitung hatte bald darauf den Verlust Geheimrat Falckenbergs zu beklagen, der am 28. September 1920 in Jena unerwartet aus dem Leben schied. Auf Grund des § 8 der Satzung wurde Dr. Franz Mockrauer vom Vorstand zum Generalsekretär ernannt.

Ferner berichtete Dr. Franz Mockrauer über das Jahrbuch und über die Vollendung der Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe. Das Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft erscheint künftig in Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, mit welcher ein Vertrag abgeschlossen wurde. Die unvollendete kritisch-wissenschaftliche Schopenhauer-Ausgabe, welche der Verlag R. Piper & Co., München, unter erheblichen Opfern unternommen hat, wird, nachdem von den geplanten Bänden Bd. I—V und IX—XI erschienen sind, im Auftrage der Schopenhauer-Gesellschaft als eine ihr von Deussen hinterlassene Aufgabe zu Ende geführt werden. Ein Vertrag mit dem Verlage wurde abgeschlossen. Finanzielle Verpflichtungen erwachsen daraus der Schopenhauer-Gesellschaft als solcher nicht; sie erteilt den Auftrag zur Fortführung des Werkes, das in ihrem Namen vollendet wird, und unterstützt den Verlag in der Auffindung und Benutzung noch unentdeckter oder unzugänglicher Manuskripte, Urkunden und Dokumente. Die Herausgabe wurde einigen schon seit langer Zeit dafür bestimmten Mitarbeitern übertragen, welche sich ihrer Aufgabe in kollegialer Arbeitsgemeinschaft unterziehen, und zwar wird Bd. VI—VIII von Dr. Franz Mockrauer, Bd. XII von

Dr. Erich Hochstetter, wissenschaftlichem Hilfsarbeiter bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XIII (teilweise wohl auch Bd. XIV) von Dr. Carl Gebhardt herausgegeben werden. Verhandlungen werden zurzeit wegen der Benutzung der Schopenhauerschen Handexemplare geführt; sie sind in den Besitz unseres Mitgliedes Dr. Otto Weiß (Berlin), des Herausgebers einer eignen kritisch-wissenschaftlichen Ausgabe, übergegangen, der damit die Verantwortung für die Verwahrung und Verwaltung dieses National-Eigentums übernommen hat. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß das gemeinsame Ideal wissenschaftlicher Arbeit im Namen Schopenhauers uns bald zu einer Verständigung wird gelangen lassen.[1]

Dr. Carl Gebhardt berichtete sodann über das Schopenhauer-Archiv zu Frankfurt a. M. Die dortige Stadtbibliothek hat der Schopenhauer-Gesellschaft in dankenswerter Weise Räume zur Verfügung gestellt. In dem als Studienraum gedachten Schopenhauer-Zimmer, dessen Ausstattung noch nicht vollendet ist, soll das Archiv untergebracht werden. Es wird zunächst in dem Sinne ausgebaut, daß man alle diejenigen Bücher sammelt, welche in Schopenhauers Privatbibliothek gestanden haben; wo nicht die Handexemplare selbst, so doch andere Exemplare. Durch Schenkung des Herrn Arthur von Gwinner sind bereits wertvolle Reliquien und Briefe in den Besitz des Archivs gelangt. (Näheres bringt das X. Jahrbuch 1921.)

Am MONTAG, DEM 24. MAI, vormittags, hielt Dr. Carl Gebhardt (Frankfurt a. M.) einen Vortrag: „Schopenhauer und die Romantik“, welchen unsere Mitglieder im X. Jahrbuch 1921 abgedruckt finden werden.

Nach ihm sprach Dr. Hans Zint (Danzig) über „Schopenhauers Begriffe des empirischen und des besseren Bewußtseins“ (unter dem Titel „Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins“ im X. Jahrbuch 1921).

Es folgte Dr. Franz Mockrauer (Dresden) mit dem Vortrag: „Das erkennende Subjekt in den ersten Abschnitten der 'Welt als Wille und Vorstellung'“:

> „Schopenhauer ist nicht so leicht verständlich, wie es nach der überzeugenden Kraft seines ungemein lebendigen und klaren Stils den Anschein hat; eine Reihe innerer Schwierigkeiten seines

[1] Alle Freunde Schopenhauers und der Wissenschaft werden aufgefordert, die Vollendung der monumentalen und grundlegenden Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe zu unterstützen. Insbesondere ergeht an alle diejenigen, welche Handschriftliches von Schopenhauer (Manuskripte, Briefe, Dokumente, Aufzeichnungen, Handexemplare aus seiner Bibliothek usw.) besitzen oder über dessen Vorhandensein Auskunft geben können, die Bitte, davon dem Schopenhauer-Archiv, Frankfurt a. M., Stadtbibliothek, oder dem Generalsekretär Dr. F. Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6, Mitteilung zu machen, wenn möglich mit genauen Angaben (Datierung usw.).

Systems erfordert wissenschaftliche methodische Interpretation. Dahin gehören die Widersprüche und Schwankungen seiner Subjektslehre, welche den Eingang in die 'W. a. W. u. V.' so außerordentlich erschweren; das Subjekt des Erkennens wird bald als individuelles, empirisches, bald als transscendentales (metaphysisches) verstanden, und die aus dem individuellen (empirischen) Idealismus sich ergebenden bedenklichen Folgerungen werden teils hingenommen und sogar zustimmend hervorgehoben, teils in ihrer Schwierigkeit erkannt und mit der Annahme einer Antinomie (auf dem Gebiete der Vorstellung), welche auf dem Gebiet des Dinges an sich verschwindet, oder mit einer vermittelnden, zum transscendentalen (metaphysischen) Idealismus neigenden Theorie zu beseitigen gesucht. Die optimale Interpretation der Subjektslehre liegt in der Richtung des transscendentalen Idealismus, der ohne Widersprüche sich aufbaut und dem System als Basis einordnet; es ist diejenige Interpretation Kants, die Schopenhauer selbst aus dem Oupnek'hat gewann und welche die Welt als Vorstellung getragen sein läßt von einem überindividuellen, transscendentalen (metaphysischen) Subjekt als Vorstellendem, dessen Erscheinungen (Repräsentanten) in der Welt die individuellen (empirischen) Subjekte sind." (Franz Mockrauer.)

Nachmittag und Abend waren ausgefüllt mit einer Führung durch die Stadt und daran anschließend einem geselligen Beisammensein im Großen Garten.

DIENSTAG, DER 25. MAI begann mit einem Vortrag von Geheimrat Professor Dr. Oskar Walzel (Dresden): „Tragik nach Schopenhauer und von heute" (später veröffentlicht in der Internationalen Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 14. Jahrgang, 1920, Nr. 8):

„Neuste Dichtung und besonders neuste Tragödie wendet sich von Nietzsches Übermenschen ab und nimmt Schopenhauers Mitleidssittlichkeit wieder auf. Allein neben solcher Übereinstimmung besteht zwischen der Ausdrucksdichtung und Schopenhauer ein Gegensatz. Schopenhauers Hauptwerk verficht die Ansicht, höchste Tragik verzichte auf den Bösewicht, verteile vielmehr Recht und Unrecht gleichmäßig auf Spiel und Gegenspiel. Darum schätzt Schopenhauer Goethes „Clavigo" und verwirft Schillers Neigung, seine Gestalten in gute und schlechte zu scheiden. Das 19. Jahrhundert schuf auf dem Wege von Hebbel zu Gerhart Hauptmann immer bewußter Tragödien nach Schopenhauers Wunsch. Als erster bekämpfte Paul Ernst wieder diese Art Tragik, die in Relativismus der Sittlichkeit wurzelt. Seitdem ist solcher Relativismus zurückgedrängt und der Bösewicht wieder bühnenfähig gemacht worden. Mit Georg von Lukács darf in Schopenhauers Ansicht ein Zugeständnis an den intellektualistischen Geist bürgerlicher Weltanschauung der jüngsten zwei Jahrhunderte erblickt werden, der zu relativistischer Bewertung neigte." (Oskar Walzel.)

Darnach sprach Raoul H. Francé, ehemaliger Direktor des Biologischen Instituts in München, über „Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft, unter Berücksichtigung der Einsteinschen Relativitätslehre" (später veröffentlicht unter dem Titel „Zoësis, eine Einführung in die Gesetze der Welt" bei Hanfstängl, München, 1920):

„Der Vortrag bot einen Überblick über die Einsteinsche Relativitätstheorie und die Plancksche Quantenhypothese, sowie die

neueren physikalischen Arbeiten zum Problem der 'Scheinbarkeit der Masse'; sie wurden sämtlich an der Schopenhauerschen Lehre gemessen, welche durch diese neuen Erkenntnisse gerechtfertigt wird, wenn man sie durch eine biozentrische Erkenntnislehre ergänzt; deren Grundzüge wurden entworfen, soweit es die Kürze der Zeit gestattete."
(Raoul H. Francé.)

Den Schluß bildete Oberlehrer Reinhart Biernatzki (Hamburg) mit seinem Vortrag: „Kants Gedanken als Gemeingut des deutschen Volkes (ein Beitrag zur Volksbildungsfrage durch die Arbeit Schopenhauers und Deussens)":

„Auf Schopenhauer und Deussen sich stützend, erklärte der Vortragende ein Verfahren, um die Gedanken Kants auch dem einfachsten Manne verständlich und zum Gemeingut aller Denkfreudigen zu machen, ohne den wissenschaftlichen Gehalt zu beeinträchtigen; es handelt sich um eine durchdachte stilistische Umformung und Verdeutschung des Kantischen Textes zum Zweck einer Volkshochschulvorlesung. Es wurde eine Probe davon an den Hauptgedanken der Kantischen Erkenntnis- und Sittenlehre gegeben."
(Reinhart Biernatzki.)

Am Nachmittag wurde eine Ausstellung alter und neuer Schopenhauer-Literatur besichtigt in der Sächsischen Landesbibliothek (im Japanischen Palais), die sich mit Räumen, Hilfsmitteln, Büchern und Personal in dankenswertester Weise zur Verfügung gestellt hatte. In Vertretung des Direktors, des Geheimen Regierungsrats Dr. Ermisch, begrüßte Hofrat Rudert die Schopenhauer-Gesellschaft, indem er an Schopenhauers Benutzung der Bibliothek und an die bei der Dresdener Tagung der Schopenhauer-Gesellschaft 1916 veranstaltete Ausstellung der von dem Philosophen einst entliehenen Werke erinnerte. Die Führung durch die Ausstellung übernahm Dr. Mockrauer. Auf den Tischen des Lesesaals waren Original-Ausgaben der Schopenhauerschen Werke, die Deussensche Schopenhauer-Ausgabe, Deussens Werke, die Schriften der persönlichen Freunde Schopenhauers (Frauenstädt, von Gwinner, Bähr usw.), Biographisches, zur Farbenlehre Gehöriges, zu Balthasar Gracians Handorakel Gehöriges, von Hartmanns, Baaders, Richard Wagners, Nietzsches Werke, zeitgenössische Literatur (1813—1860), spätere Literatur, die Werke der Johanna und Adele Schopenhauer in Gruppen geordnet und zum Lesen ausgelegt. In einem Wandschrank war die übrige Schopenhauer-Literatur (Bibliographie; Ausgaben; Wörterbücher und Register; Schopenhauer im ganzen betreffende Schriften; Arbeiten zur Erkenntnislehre, Naturphilosophie, Ästhetik und Ethik Schopenhauers; Monographien, welche Schopenhauer zu anderen Denkern und Weltanschauungen in Beziehung setzen; die Jahrbücher der Schopenhauer-Gesellschaft und einige Werke der in die Wissenschaftliche Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft gewählten Gelehrten) untergebracht. Da die Dresdener Landesbibliothek Philosophie nicht als Spezialgebiet pflegt und der Leihverkehr nicht unterbrochen werden durfte, konnte die Ausstellung nicht Anspruch auf wissenschaftliche Vollständigkeit machen; dennoch war sie reichhaltig und brachte den Schopenhauer-

Freunden mancherlei Unbekanntes zu Gesicht, so z. B. den Artikel von B. M. in der Dresdener „Constitutionellen Zeitung“ vom 1. Oktober 1859 (vgl. „Zur Biographie Arthur Schopenhauers“ im X. Jahrbuch 1921), alte Übersetzungen des Gracianschen Handorakels u. a. m. In Vitrinen waren einige besondere Kostbarkeiten ausgestellt: Schopenhauers goldene Taschenuhr (Privatbesitz), ferner Autographen und Dokumente. Unter diesen befanden sich: zwei alte Familienberichte von Vorfahren Schopenhauers aus dem 17. und 18. Jahrhundert (Privatbesitz; vgl. a. a. O. im X. Jahrbuch 1921); die Kopie (Pause) eines für Arthur Schopenhauers Vorfahren Johann Schopenhauer 1688 ausgestellten Geburtsbriefes (Original im Staatsarchiv zu Danzig; vgl. a. a. O. X. Jahrbuch 1921), drei Briefe Johanna Schopenhauers an Tieck (Besitz der Sächsischen Landesbibliothek; veröffentlicht in „Briefe an Ludw. Tieck, ausgew. u. hrsg. von Karl von Holtei“, 1864, Bd. IV, S. 3ff., 8ff. u. 10ff.); ein kleiner Geschäftsbrief Johanna Schopenhauers an Kaufmann Rinder (Besitz des Schopenhauer-Archivs durch Geschenk des Herrn Richard Schopenhauer; unveröffentlicht); das Bücherausleiheverzeichnis der Dresdener Bibliothek 1814—18 mit Eintragungen über Bücher, die Schopenhauer entliehen; das Fremdenbuch der „Kgl. Kunstkammer“ zu Dresden, in das sich Schopenhauer zweimal eigenhändig eintrug (Sächsisches Staatsarchiv; vgl. a. a. O. X. Jahrbuch 1921); zwei Briefe Arthur Schopenhauers an Hofrat von Böttiger (Besitz der Sächsischen Landesbibliothek; veröffentlicht in Schemann, „Schopenhauer-Briefe“, S. 71 f.); sechs Briefe Arthur Schopenhauers an Carl Bähr (Privatbesitz); veröffentlicht in „Gespräche u. Briefwechsel mit Arthur Schopenhauer, a. d. Nachl. v. Carl Bähr hrsg. von Ludw. Schemannn“, 1894, S. 56ff.); das Schopenhauersche Originalmanuskript der Übersetzung von Balthasar Gracians Handorakel (Besitz der Preußischen Staatsbibliothek); das Manuskriptbuch „Senilia“ (Besitz der Preußischen Staatsbibliothek). Wer es nicht vorzog, sich in das Studium des hier Dargebotenen zu vertiefen, konnte sich im Palaisgarten ergehen.

Der Abend vereinte die Schopenhauer-Gesellschaft im Schauspielhaus, wo „Der König“ von Hanns Johst aufgeführt wurde.

Den Schluß der Tagung bildete am MITTWOCH, DEM 26. MAI, ein Ausflug, den die Mitglieder nebst Angehörigen und die Dresdener Freunde bei schönem Wetter mit Dampfschiff in die Sächsische Schweiz nach Schandau unternahmen, von wo die Wanderung zu der Ostrauer Scheibe und den Schrammsteinen ging.

Die gesamte Kongreßveranstaltung fand in der Öffentlichkeit lebhaften Widerhall; die Dresdener und die auswärtige Presse brachten eingehende Berichte. Der Zudrang zu den Vorträgen war trotz des schönen Pfingstwetters auch an den Feiertagen ungewöhnlich stark, so daß die Aula überfüllt war. Die Landesbibliothek erhielt die Ausstellung der Schopenhauer-Literatur (mit Ausnahme der Kostbarkeiten) noch weitere acht Tage der Allgemeinheit zugänglich.

Als Ort der nächsten General-Versammlung, zu Pfingsten 1921, wurde Frankfurt a. M. gewählt. Anmeldungen wissenschaftlicher Vorträge für diese Tagung mit Angabe des Themas und Gedankenganges werden umgehend erbeten an den Generalsekretär Dr. Franz Mockrauer; die Entscheidung über die Annahme liegt in den Händen der Wissenschaftlichen Leitung.

BERICHT
ÜBER DIE TÄTIGKEIT DER SCHOPENHAUER-GESELLSCHAFT IM GESCHÄFTSJAHRE 1919.

Während die Kriegswirren die Tätigkeit unserer Gesellschaft weniger gelähmt hatten, als man befürchten konnte, bereiteten uns die inneren Unruhen, von denen Deutschland nach der Revolution heimgesucht war, schwerere Hindernisse. Das VIII. Jahrbuch 1919 konnte erst im Juni ausgegeben werden, eine Generalversammlung war durch die ungünstigen Verkehrsverhältnisse unmöglich geworden. Dazu traf uns gegen alle Erwartung am 6. Juli der Verlust Paul Deussens, in dessen Händen die Leitung fast der gesamten Arbeit (mit Ausnahme der finanziellen Angelegenheiten) vereint war. Als bald darauf auch der stellvertretende Vorsitzende Geheimrat Professor Dr. Joseph Kohler aus dem Leben schied, machte der Schatzmeister Arthur von Gwinner, das einzige verbleibende Mitglied des Kuratoriums, von seinem Rechte der Zuwahl keinen Gebrauch, sondern berief in gemeinschaftlicher Beratung mit den Mitgliedern des Arbeitsausschusses eine vorläufige Verwaltung und unterbreitete diese Berufung durch Zirkular vom Oktober 1919 der schriftlichen Abstimmung der Gesellschaft, welche die Bestätigung erbrachte. Die wissenschaftliche Leitung übernahm vorläufig der Schriftführer des Arbeitsausschusses Dr. Franz Mockrauer, die Verwaltung Justizrat Dr. Leo Wurzmann als provisorischer Vorsitzender. Außer einer Mitteilung über den Heimgang Deussens, die Trauerfeier im Kieler Krematorium und die genannten vorläufigen Maßnahmen enthielt das Zirkular den Vorschlag einer Ergänzung des Kuratoriums durch die Mitglieder des Arbeitsausschusses, ferner die Ankündigung einer Generalversammlung für 1920 zur Wahl des Vorstandes und zum Ausbau der Satzung sowie einer Erhöhung der Mitgliedsbeiträge auf 20 Mk. jährlich bzw. einmal 300 Mk. auf Lebenszeit. Diese Vorschläge wurden durch die schriftliche Abstimmung angenommen.

Die Arbeit der provisorischen Leitung der Schopenhauer-Gesellschaft bis zur Generalversammlung war nunmehr darauf gerichtet, 1. eine zweckmäßige Organisation der Gesellschaft in die Wege zu leiten, 2. die aus Deussens Hinterlassenschaft erwachsenden Aufgaben zu lösen.

1. Es wurde jener Ausbau der Satzung und jene Organisation der Gesellschaft vorbereitet, wie sie durch die 8. Generalversammlung zu Dresden 1920 und die darauf folgende schriftliche Abstimmung der Mitglieder endgültig angenommen wurden. Der Sitz der Schopenhauer-Gesellschaft wurde nach Frankfurt a. M. verlegt, wo der Vorsitzende wohnhaft ist und die Stadtbibliothek Räume zur Verfügung gestellt hat. Das Archiv der Schopenhauer-Gesellschaft wurde aus Kiel ebendorthin geschafft.

2. Es handelte sich darum, das Jahrbuch einem Verlag zu übergeben; mit Carl Winter's Universitätsbuchhandlung wurde ein Vertrag abgeschlossen. Sodann galt es, die Vollendung der verwaisten Deussenschen Schopenhauer-Ausgabe zu sichern, indem die Schopenhauer-Gesellschaft sie unter ihr Protektorat nahm; mit dem Verlag R. Piper & Co. wurde ein Vertrag darüber abgeschlossen.

(Über diese Angelegenheiten siehe S. 154 ff. und S. 165 ff.)

Das VIII. Jahrbuch 1919, noch von Deussen selbst „Als Festschrift zur Jubiläumsfeier des Erscheinens der Welt als Wille und Vorstellung, 1819“ herausgegeben, brachte wertvolle Beiträge von Lipsius, Kühtmann, Volkelt, Großmann, Zint, Gjellerup u. a. und vervollständigte die Schopenhauer-Bibliographie.

Einige Ortsgruppen, vor allem Dresden, veranstalteten eine Reihe von Vorträgen, über welche bei passender Gelegenheit Näheres berichtet wird.

BERICHT
DES SCHATZMEISTERAMTS FÜR DAS ACHTE RECHNUNGSJAHR 1919.

Laut beigefügter Abrechnung betrugen im Jahre 1919 die Einnahmen der Gesellschaft:

1. Jahresbeiträge:		
a) für 1918 und frühere Jahre	Mk. 415,—	
b) für 1919	„ 4955,—	Mk. 5.370,—
2. Verkauf von Jahrbüchern		„ 52,10
3. Zinsen auf Bankguthaben und Wertpapiere		„ 400,20.
Demnach Gesamteinnahmen		Mk. 5.822,30.

Dagegen betrugen die

Ausgaben:

1. Verwaltungskosten:			
a) der Geschäftsleitung	Mk. 810,—		
b) des Schatzmeisteramts	„ 676,71		
c) Verschiedenes . .	„ 46,—	Mk. 1.532,71	
2. Kosten des Jahrbuchs für 1919		„ 6.010,65	
3. Kursmäßige Wertverminderung der Wertpapiere		„ 804,—	Mk. 8.347,36.
Demnach ein Fehlbetrag von			Mk. 2.525,06.



Im Laufe des Rechnungsjahres traten der Gesellschaft 16 weitere Mitglieder auf Lebenszeit bei; das von solchen Mitgliedern eingezahlte Kapital ist nunmehr auf Mk. 15.130,— angewachsen.

Unter Berücksichtigung des im Vorjahre entstandenen Verlustes von Mk. 427,61 und des vorstehend ausgewiesenen Fehlbetrages von Mk. 2.525,06 stellt sich das Vermögen der Gesellschaft am 31. Dezember 1919 auf Mk. 12.177,33 gegen Mk. 11.852,39 im Vorjahre. Dasselbe ist, wie bisher, teils in kurzbefristeten Wertpapieren, teils als zinstragendes Guthaben bei der Deutschen Bank in Berlin angelegt; ein kleiner Teil befindet sich fortlaufend auf unserem Postscheckkonto.

An vorausbezahlten Beiträgen sind Mk. 280,— eingegangen.

Im Laufe des Berichtsjahres traten der Gesellschaft, außer den vorstehend erwähnten Mitgliedern auf Lebenszeit, 60 neue Mitglieder bei, während dieselbe durch Austritt und Sterbefälle 38 Mitglieder verlor, darunter ein Mitglied auf Lebenszeit. Somit betrug die Mitgliederzahl am Ende des Berichtsjahres 595 Mitglieder, die Jahresbeiträge zahlten, und 136 Mitglieder auf Lebenszeit, insgesamt also 731 gegen 693 Mitglieder im Vorjahr.

Die von dem Kuratorium und Arbeitsausschuß veranlaßte schriftliche Abstimmung der Mitglieder über die Erhöhung der Beiträge hat eine Majorität für die Annahme der vorgeschlagenen Erhöhung ergeben; auf jedes der wenigen abweichenden Voten entfielen über neun Zustimmungen. Somit ist vom Jahre 1920 ab der Jahresbeitrag auf Mk. 20,— und der Beitrag zur Erwerbung der Mitgliedschaft auf Lebenszeit auf Mk. 300,— festgesetzt. Wir hatten mit der Erhöhung der Beiträge gezögert, solange es möglich war, mußten uns aber am Schluß des Jahres überzeugen, daß die Lage der Gesellschaft die Vermehrung ihrer Einnahmen in der beschlossenen Höhe mindestens erfordere. Wie notwendig die Erhöhung der Beiträge gewesen ist, zeigt die Vergleichung der Ausgaben für 1919 mit den Einnahmen, welche nur noch rund 70% der ersteren gedeckt haben. Ein solcher Zustand war natürlich unhaltbar.

Berlin, im Februar 1920.

ARTHUR v. GWINNER
Schatzmeister.

Abrechnung des Schatzmeisters für das Jahr 1919.

Einnahmen:	ℳ	ℳ	ℳ
Vortrag:			
Vermögensbestand am Jahresanfang:			
Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit		12.280,—	
abzüglich Unterschuß von 1918		427,61	11.852,39
Jahresbeiträge:			
a) für 1918 und frühere .	415,—		
b) für 1919	4955,—	5.370,—	
Verkaufte Jahrbücher .		52,10	
Zinsen a. Bankguthaben und Wertpapieren . .		400,20	5.822,30
Beiträge auf Lebenszeit			2.850,—
Vorausbezahlte Jahresbeiträge			280,—
Fehlbetrag des Jahres 1919:			
Unterschuß für 1918 .	427,61		
Unterschuß für 1919 .	2.525,06		2.952,67
			23.757,36

Ausgaben:	ℳ	ℳ	ℳ
Verwaltungskosten:			
a) der Geschäftsleitung einschließlich Drucksachen, Porti, Schreibhilfe etc.	810,—		
b) des Schatzmeisteramts, einschließlich Schreibhilfe, Porti und Drucksachen	676,71		
c) Verschiedenes . . .	46,—	1.532,71	
Kosten des Jahrbuches für 1919		6.010,65	
Kursmäßige Wertverminderung der Wertpapiere		804,—	8.347,36
Vermögensüberschuß:			
1. Kapital der Mitglieder auf Lebenszeit	15.130,—		
2. Vorausbezahlte Beiträge für 1920	280,—		15.410,—
			23.757,36.

Berlin, im Februar 1920.

ARTHUR v. GWINNER
Schatzmeister.

ANMELDUNGEN UND ZAHLUNGEN.

Alle Anmeldungen neu beitretender Mitglieder bitten wir eigenhändig schriftlich zu richten an Justizrat Dr. L. Wurzmann, Frankfurt a. M., Beethovenstraße 55, alle Zahlungen (Jahresbeitrag 20 Mk., einmaliger Beitrag auf Lebenszeit 300 Mk.) an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W 8, Mauerstraße 26—27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft".

Man wende sich in Angelegenheiten

der Verwaltung an den Vorsitzenden Justizrat Dr. L. Wurzmann, Frankfurt a. M., Beethovenstraße 55,

der Finanzen an den Schatzmeister Arthur v. Gwinner oder das Schatzmeisteramt, Berlin W 8, Mauerstraße 39, Direktorium der Deutschen Bank,

wissenschaftlicher und literarischer Art an den Generalsekretär Dr. Franz Mockrauer, Dresden-N. 8, Klarastraße 6.

Alle Änderungen oder Berichtigungen der Adressen wolle man ohne Verzug an Justizrat Dr. Wurzmann mitteilen. Dieser und der Generalsekretär erteilen jede gewünschte Auskunft.

Für den Vorstand:

Justizrat Dr. LEO WURZMANN
Vorsitzender.

Für die Wissenschaftliche Leitung:

Dr. FRANZ MOCKRAUER
Generalsekretär.

A N H A N G

Satzung

der

Schopenhauer-Gesellschaft (e. V.).

§ 1.

Die Schopenhauer-Gesellschaft ist am 30. Oktober 1911 gegründet worden. Der Verein hat seinen Sitz in Frankfurt am Main, er soll in das Vereinsregister eingetragen werden.

§ 2.

Zweck der Gesellschaft ist, das Studium und das Verständnis der Schopenhauerschen Philosophie anzuregen und zu fördern.

Zur Erreichung dieses Zweckes soll für die Mitglieder zum gemeinsamen Gebrauche ein Archiv geschaffen werden, welches alle auf Schopenhauers Leben, Persönlichkeit und schriftstellerische Tätigkeit bezüglichen Urkunden in Urschrift oder, soweit dies nicht möglich, in zuverlässigen Abschriften und Nachbildungen sowie eine vollständige Sammlung aller Ausgaben von Schopenhauers Werken und aller Schriften, die sich auf ihn und seine Philosophie beziehen, enthält. Das Archiv wird von dem Vorstand verwaltet.

Auch soll durch eine alljährlich aufzustellende Liste der Namen und Adressen der Mitglieder denselben die Möglichkeit gegeben werden, sich miteinander in Verbindung zu setzen, um in gemeinsamem Gedankenaustausch eine Verständigung über die Probleme zu suchen, welche Schopenhauers Lehre in so reichem Maße dem denkenden Menschengeiste aufgibt.

Ferner soll alljährlich, möglichst am 22. Februar (Schopenhauers Geburtstag), ein Jahrbuch als Zentralstelle für wissenschaftliche und künstlerische Beiträge, Anfragen, Erörterungen usw. im Bereiche des Zweckes der Gesellschaft den Mitgliedern zugehen. Dieses Jahrbuch wird gleichfalls Bericht über die Wirksamkeit der Gesellschaft im vorhergehenden Jahre ablegen, sowie auch die dem Schopenhauer-Archiv gemachten Zuwendungen mit dem Namen der Geber verzeichnen.

§ 3.

Das Geschäftsjahr der Gesellschaft ist das Kalenderjahr.

§ 4.

Der Eintritt in die Gesellschaft steht jedermann, auch Personenvereinigungen oder juristischen Personen, frei. Die Aufnahme erfolgt nach schriftlicher Anmeldung beim Vorsitzenden. Der Austritt muß vor Ende des Jahres, für welches der letzte Beitrag entrichtet wurde, dem Vorsitzenden oder Schatzmeister schriftlich erklärt werden.[1] Durch einstimmigen Beschluß des Vorstandes können Personen oder Personenvereinigungen und juristische Personen, die sich ein besonderes Verdienst um die Gesellschaft erworben haben, zu Ehrenmitgliedern ernannt werden.

§ 5.

Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt Mk. 20.—; die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von Mk. 300.— erworben. Im Ausland wohnende Mitglieder haben den Beitrag in Goldwährung oder deren Gegenwert zu zahlen. Mit den in Deutsch-Österreich und Ungarn wohnenden Mitgliedern kann der Vorstand eine besondere Vereinbarung treffen.

Der Jahresbeitrag ist bis zum 31. Januar jedes Jahres an die Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W 8, Mauerstraße 26—27, mit der Bezeichnung „Für die Schopenhauer-Gesellschaft" zu entrichten. Die bis zum 31. Januar jedes Jahres nicht eingegangenen Jahresbeiträge werden vom Schatzmeisteramt mit der Versendung des Jahrbuches durch Nachnahme erhoben. Unterbleibt die Bezahlung des Jahresbeitrages, so wird das betreffende Mitglied aus der Mitgliederliste gestrichen.

Außerordentliche Beiträge, Vermächtnisse oder andere Zuwendungen werden im Jahresbericht verzeichnet und im Sinne des Gebers durch den Vorstand verwendet.

§ 6.

Organe der Gesellschaft sind:

a) die Generalversammlung,
b) der Vorstand,
c) die Wissenschaftliche Leitung.

§ 7.

Der Generalversammlung, die alljährlich einzuberufen ist, liegen ob:

1. die Wahlen zum Vorstand und zur Wissenschaftlichen Leitung;
2. die Entgegennahme des Rechenschaftsberichts und dessen Genehmigung unter Entlastung des Vorstandes;

---

[1] Nur in ganz besonderen, voraussichtlich nie eintretenden Fällen kann die Aufnahme eines Mitgliedes durch einstimmigen Beschluß des Vorstandes abgelehnt oder die Ausschließung eines Mitgliedes durch eine schriftlich einzuholende Abstimmung aller Mitglieder beschlossen werden, falls eine Mehrheit von drei Vierteln aller Mitglieder, soweit sie sich nicht der Stimme enthalten, sich dafür aussprechen sollte, wobei Nichtbeantwortung der Anfrage binnen Monatsfrist für Stimmenthaltung zu gelten haben würde.

3. die Beschlußfassung über Anträge des Vorstandes oder bei diesem mindestens zehn Tage vor der Versammlung schriftlich gestellte Anträge;
4. die Beschlußfassung über Änderungen der Satzung;
5. die Beschlußfassung über Auflösung der Gesellschaft und Verwendung ihres Restvermögens.

Die Beschlüsse der Generalversammlung erfolgen mit einfacher Stimmenmehrheit; bei Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden. Sämtliche Beschlüsse der Generalversammlung über die Punkte 3, 4 und 5 erlangen erst bindende Kraft durch eine nach erfolgter Generalversammlung auf schriftlichem Wege innerhalb eines Monats vom Vorstand einzuholende Abstimmung aller Mitglieder. Die Nichtbeantwortung der auf diesem Wege gestellten Fragen oder Anträge innerhalb eines weiteren Monats gilt als Stimmenthaltung. In der angegebenen Weise herbeigeführte Abstimmungen der Mitglieder sind auch ohne vorherige Beschlüsse einer Generalversammlung gültig.

§ 8.

Der Vorstand wird auf die Dauer von vier Jahren gewählt und besteht aus:

1. dem Vorsitzenden,
2. dem Schatzmeister,
3. dem Schriftführer,
4. dem Archivar,
5.—7. drei Beisitzern.

Scheidet ein Mitglied des Vorstandes vor Ablauf seiner Amtsperiode aus, so findet eine Ersatzwahl bis zur nächsten Generalversammlung oder schriftlichen Abstimmung der Mitglieder durch Zuwahl seitens der verbleibenden Mitglieder des Vorstandes statt.

Der Vorstand hat die Geschäfte der Gesellschaft zu führen und darüber im Jahresbericht sowie in der Generalversammlung Rechenschaft abzulegen. Die Mitglieder des Vorstandes führen ihre Ämter als unbesoldete Ehrenämter; nur die im Dienste der Gesellschaft gemachten Ausgaben werden aus der Gesellschaftskasse vergütet.

Der Vorstand bestimmt seine Arbeitseinteilung; er kann Stellvertreter für die einzelnen Ämter aus seiner Mitte wählen. Er ist befugt, besoldete Beamte anzustellen, insbesondere einen Generalsekretär sowie Beamte für die Buchhaltung und Schreibhilfe. Der Schriftführer kann auch gleichzeitig Generalsekretär sein. Alle Ausgaben bedürfen der Zustimmung des Schatzmeisters oder seines Vertreters, falls der Vorstand einen solchen gewählt hat.

Die gerichtliche und außergerichtliche Vertretung des Vereins erfolgt durch den Vorsitzenden oder seinen Stellvertreter in Gemeinschaft mit dem Schatzmeister oder dem Schriftführer.

§ 9.

Die Wissenschaftliche Leitung, deren Mitglieder auf Vorschlag des Vorstandes von der Generalversammlung jeweils auf vier Jahre gewählt werden, bildet eine Arbeitsgemeinschaft wissenschaftlich geeigneter Gesellschaftsmitglieder. Sie leitet im Rahmen der Satzung die wissenschaftliche Tätigkeit der Gesellschaft. Bei Meinungsverschiedenheiten irgendwelcher geschäftlichen Art, insbesondere soweit sie die Gesellschaft finanziell belasten, entscheidet der Vorstand. Der Wissenschaftlichen Leitung gehören an der jeweilige Schriftführer und der Archivar. Der erstere führt den Schriftverkehr und vertritt die Wissenschaftliche Leitung nach außen.

§ 10.

Die jeweiligen Mitglieder der Wissenschaftlichen Leitung können mit Zustimmung des Vorstandes ihre Zahl auf bis zu insgesamt zehn Mitglieder durch Zuwahl ergänzen. Solche Zuwahl bedarf der Bestätigung durch die nächste Generalversammlung oder durch eine gemäß § 7 herbeigeführte schriftliche Abstimmung der Mitglieder.

§ 11.

Die Wahlperioden sowohl der Mitglieder des Vorstandes wie auch der Wissenschaftlichen Leitung gelten bis zum Schluß der nächstfolgenden vierten Generalversammlung. Die Wahlperioden von ergänzungsweise hinzugetretenen Mitgliedern jeder dieser Körperschaften laufen gleichzeitig mit den Gesamtwahlperioden ab.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

VORWORT III

PAUL DEUSSEN ALS MENSCH UND PHILOSOPH. Von FRANZ MOCKRAUER (Dresden) 1

SCHOPENHAUER 1919—2020. Dem Gedenken an PAUL DEUSSEN gewidmet von ALOIS HÖFLER (Wien) . . 85

MITTEILUNGEN

Jahrbücher 151

Bericht über die achte Generalversammlung der Schopenhauer-Gesellschaft zu Dresden vom 21. bis 25. Mai 1920 152

Bericht über die Tätigkeit der Schopenhauer-Gesellschaft im Geschäftsjahre 1919 160

Bericht des Schatzmeisteramts für das achte Rechnungsjahr 1919 161

Anmeldungen und Zahlungen 164

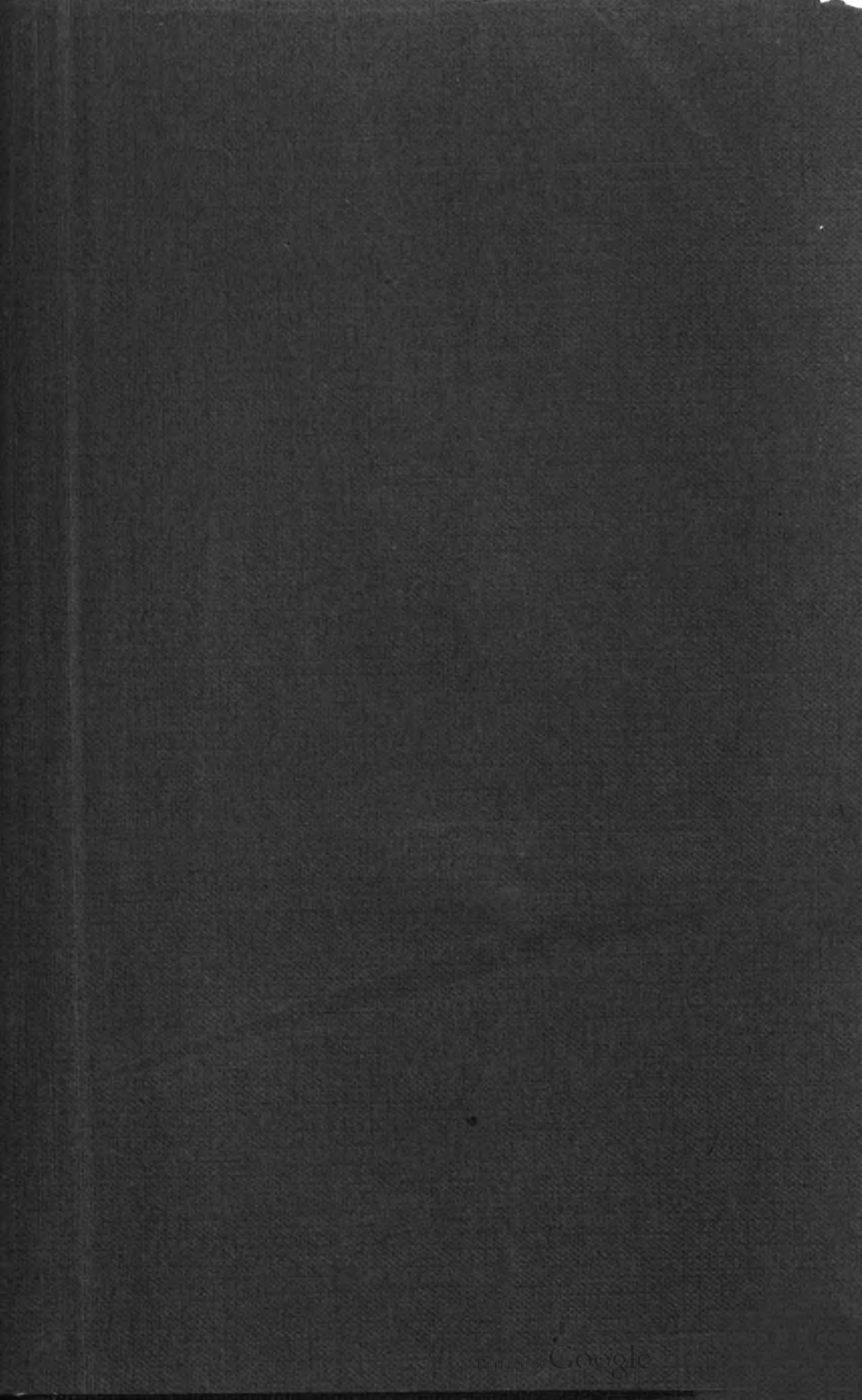
Anhang: Satzung der Schopenhauer-Gesellschaft (e. V.) . 165

ERLÄUTERUNG VON ABKÜRZUNGEN:

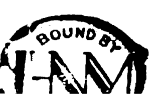
D = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von PAUL DEUSSEN, R. Piper & Co., München 1911 ff.

Gr. = Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, herausgegeben von EDUARD GRISEBACH, Reclam.

Gr. N. = Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, herausgegeben von EDUARD GRISEBACH, Reclam.



C. F. Wintersche Buchdruckerei.


BOUND BY

